Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

luglio-settembre 1990 — anno XXV — numero 3

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* LA CHIESA

SAGGI:

ARTICOLI:

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

CONTRIBUTI:

ABBONAMENTO
1990

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1990 sono così stabilite:*

Italia	lire 25.000
Estero	lire 35.000
Sostenitore	lire 50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

LA CHIESA

1) LA CHIESA NEL PENSIERO DI GESÙ

Quando si parla di Chiesa la domanda più savia è: che cosa valga mai un tale organismo. La risposta è che il suo valore di istituzione divina, efficace, eterna sta nella sua fondazione per parte di Cristo. È chiaro: se può con certezza farsi rimontare al Cristo, ne assume il valore. Se non se ne può ascrivere a Lui la responsabilità, si tratta di una pura, per quanto ingegnosa, concezione umana.

L'interesse resta così paralizzato intorno ad un fatto storico. Le conseguenze di una risoluzione positiva in campo storico sono logiche, stringenti, ineluttabili. Anche perché, se la Chiesa è interamente ed esclusivamente uscita dalla mente di Gesù, sì da essere senz'altro e in modo perfetto attuata, ciò può meravigliare non meno dei più sbalorditivi miracoli.

I - I documenti evangelici, il cui valore storico non può essere messo in discussione seria da nessuno, sono sufficienti a farci ricostruire i seguenti punti:

a) *Gesù parla continuamente di un « Regno di Dio, regno dei cieli », che Egli fonda. Una unità quindi organizzata è sempre vivente nel suo pensiero. Anzi il « Regno di Dio » occupa indubbiamente un posto* fondamentale *nella predicazione di Gesù. Ciò va ben marcato. Infatti nel solo Evangelo di Matteo se ne parla o ci si allude una quarantina di volte; è proprio la sua dottrina sul « Regno » che serve di pretesto agli avversari per formulare dinnanzi a Pilato, contro Gesù, una accusa di carattere sintetico (*Giovanni *XVIII, 33 segg.). In quella occasione si ha una non meno sintetica dichiarazione di Gesù, la quale mette in evidenza come il « Regno di Dio » non rappresenti un elemento né occasionale, né secondario, bensì un elemento caratteristico. Ancora: tutti i beni messianici della verità (*Matteo *XIII, 3 segg.) e della grazia (*l.c. *44 segg.) sono tesoro del Regno di Dio; appaiono quindi come* complementari *alla idea di quello. L'unità, ultimo grande desiderio del Salvatore morente (*Giovanni *XVII), è ancora caratteristica*

del Suo Regno, il quale non è davvero come gli altri regni di questo mondo (Giovanni *XVIII).*

Si pensi che è Gesù stesso che identifica, almeno come parte, la sua Chiesa e il suo Regno (Matteo *XVI, 18-19), sicché discorrer di questo è un discorrer di quella: si avrà allora un'idea dell'ampiezza, concretezza, precisione e rilievo che l'idea della Chiesa ebbe nella mente del Cristo. Nulla di più antistorico che pensare ad un suo concetto sulla Chiesa, simile ad una nebulosa vaga ed instabile.*

b) *Gesù che ha chiamato con vari nomi la Sua Chiesa (Regno di Dio, Regno dei Cieli, ovile), ne ha già discusse le vicende storiche, attraverso il pellegrinaggio terreno. Ciò avviene in un complesso di parabole di cui Egli stesso ha fornita la Chiave. La Chiesa destinata a tutte le genti, avrebbe avuto uno sviluppo progressivo e successivo* (Luca *XIII, 19;* Marco *IV, 32;* Matteo *XIII, 31 segg.), su un piano di sviluppo di cui Lui stesso ha segnato le linee* (Atti *I, 5 segg.). La ragione della vita e dello sviluppo del Regno di Dio in terra, la causa sufficente, necessaria e adeguata della sua esistenza, persistenza e fecondità, non sarebbe stata un elemento estrinseco, contingente, umano, legato pertanto a circostanze terrene di maggiore o minore aiuto; è invece qualcosa di* « intrinseco » *e di divino messo dallo stesso Cristo* (Matteo *XIII, 33 segg.). Per questo l'esistenza della Chiesa non sarebbe stata mai vincolata alle fatali deficienze delle cose terrene, avrebbe vinto tutti gli ostacoli* (Matteo *XVI, 18). Il mezzo della espansione sarebbe stato la proposizione della verità evangelica, la predicazione* (Matteo *XIII, 3 segg.), mai altro artificio e violenza. Gesù predisse la coesistenza di buoni e di cattivi nella sua Chiesa* (Matteo *XIII, 24-36) in modo che nessuno se ne potesse meravigliare. Soprattutto annunciò la persecuzione* (Matteo *V, 11; 10, 23 etc.), più o meno costante.*

Questo particolare di narrazione profetica aumenta il valore di quanto sopra concludevamo.

c) *Gesù istituisce una gerarchia direttiva della sua Chiesa. Comincia col raccogliere* discepoli *(*Matteo *VIII, 19 ecc.); ne organizza un folto gruppo al quale affida incarichi ministeriali* (Luca *X, 1), fino a che, applicando un concetto di progressione selettiva, ne sceglie* dodici,

costituendo così un Collegio Apostolico (Matteo *IX, 35 ecc.). A capo di questo Collegio mette, come vedremo meglio a suo tempo, un Capo Supremo, Pietro* (Matteo *XVI, 18-20).*

d) *Ma — e ciò è più importante ancora — Gesù conferisce al Collegio Apostolico la sua autorità. Non solo infatti egli rinnova* (Giovanni *XX, 21) al Collegio la missione stessa, che a Lui ha dato il Padre [fatto la cui straordinaria ampiezza non può sfuggire], ma dichiara esplicitamente che, chi accoglie i Dodici « accoglie Lui ed accoglie Colui che lo ha mandato »* (Matteo *X, 14;* Marco *VI, 11;* Luca *IX, 5). Anzi chi ascolta quelli, ascolta Gesù stesso* (Matteo, *l.c.;* Luca *XVI, 16); chi poi li disprezza, disprezza il Cristo* (l.c.).

Quella Gerarchia è costituita per restare sempre: Egli infatti la assisterà ogni giorno, fino alla consumazione dei secoli (Matteo *XXVIII).*

e) *Il lato ancor più interessante è il conferimento successivo che Gesù fa al Collegio Apostolico e a Pietro di una serie di singolari poteri. Il Vangelo è chiarissimo su questo punto e lo vedremo in trattazioni a parte. I poteri sono: quello di magistero, di giurisdizione o comando, di ordine o santificazione. A quella Gerarchia Gesù commette l'esclusivo diritto delle sacre predicazioni e dell'uso attivo dei Sacramenti* (Matteo *XXVIII, 16 segg.) rispetto a tutti quelli che crederanno in Lui. La finalità della Chiesa, la sua indefettibilità non sono meno ben definite* (Matteo *XVI, 18, ecc.).*

f) *La sintesi è ben chiara: Gesù ha voluto un organismo, concretato con uomini in terra, con fine in cielo; con poteri, con mezzi adeguati, con un ben determinato patrimonio di idee e di principii morali, con una precisa missione —, la sua stessa —, ben distinto dal mondo, anzi in contrasto colla sua materialità e col suo peccato. Il piano organico e la sua immediata attuazione definitiva per parte di Cristo non potrebbero risultare più netti dai documenti evangelici.*

g) *Le grandi figure della Chiesa primitiva non aggiungono alcun elemento sostanziale al disegno del Cristo. Qualcuno ha detto di Paolo come di un perfe-*

zionatore originale: sicché ci sarebbe un cristianesimo paolino. Nulla di più errato. Basta osservare anzitutto la cronologia. Quando Paolo entra nella Chiesa sono già passati vari anni dalla fondazione (Atti, *IX, e segg.); vi è già il pieno esercizio dell'autorità di Pietro e del Collegio Apostolico (vedi* Atti, *X); c'è il pieno uso della vita Sacramentaria* (Atti, *II, 38 segg., 8, 14 segg. ecc.); c'è la prassi quotidiana della S. Messa* (Atti, *II, 42); il diaconato funge da consiglio ministeriale e da supplente nell'amministrazione dei beni e nella carità* (Atti, *VI, 1 segg.). La Chiesa è già allora nel pieno uso ed esercizio del suo potere magistrale* (Atti, *II, III, IV, VII, VIII ecc.), nonché del potere direzionale, come società in sé perfettamente organizzata e distinta dalla Sinagoga, dalla quale, anzi, è acerbamente perseguitata* (Atti *V, 18 segg). Dopo la sua conversione S. Paolo scompare per un tempo assai lungo. Certo va in Arabia. Quando ricompare come un semplice fedele, Pietro ha già iniziata la conversione delle genti pagane* (Atti, *X-XI); la Chiesa si è già sparsa tra loro, sicché è fiorente la Comunità di Antiochia* (Atti *XI, 26). Proprio a questa comunità viene ascritto Paolo* (l.c. *25). Passa un anno ancora* (l.c.) *e Paolo va a Gerusalemme* (l.c.). *Passa ancora un tempo indeterminato e finalmente scelto all'apostolato* (Atti *XIII, 1-3), comincia ad essere qualcosa. È chiaro che quando Paolo è a questo punto, la Chiesa, unità già compatta, definita, organizzata e distinta, spinta alla conquista universale, ha già percorso un cammino abbastanza lungo. Si direbbe che la Provvidenza ha voluto apposta questo ritardo, lasciandocene i documenti, per mostrare con evidenza che Paolo fu un grande esecutore, un mirabile banditore, uno stupendo espositore della dottrina di Gesù, nulla più.*

Non sarà mai possibile penetrare completamente il mistero della Chiesa senza aver chiaro e sicuro con quale compitezza essa sia legata nell'origine al solo *Gesù Cristo.*

Il suo mistero è questo: ne ritrae nella storia le movenze di dolore e di trionfo, di apparente fallimento e di fecondità; ha per sua risorsa quello che è mortale per altre istituzioni, si svolge nelle anime dove qualcosa di inafferrabile e divino lavora costantemente per Esse; nel mondo e sopra il mondo, tesa all'eternità e, spesso, unico faro di piena luce nel tempo.

2) GLI APOSTOLI INIZIATORI DELLA CHIESA

Non possiamo accontentarci di aver ricostruito storicamente tutto il pensiero di Gesù, in modo da dire: è Lui il solo ed assoluto Autore della Chiesa. È necessario — sempre storicamente — andar oltre. Questa creazione ha avuto un quadro, un ambiente, nella mente del Fondatore? Non l'ha forse pensata come parte di un piano più vasto? O meglio: la Chiesa non è forse la attuazione nel mondo di un programma e di una realtà che lo supera, sicché essa piuttosto che sorgere *dalla necessità concreta di* continuazione *dell'opera,* discende *da un più ampio e divino concetto?*

Supponiamo di dover rispondere: sì. In tal caso si devono rilevare dei lineamenti di una imponenza stupenda.

I - Rifacciamoci al concetto generale di Regno di Dio, di cui facilmente si intuisce l'ampiezza sulle labbra di Cristo. Esso, lo si è visto, coincide certamente colla Chiesa. Questo Regno ha dunque, in essa, il suo momento terreno, *il suo sviluppo attraverso la storia umana. È successo nella storia un fatto curioso, per quanto non del tutto strano. Quanti hanno avuto interesse ad una maggior libertà e a toglier di mezzo istituzioni intermediarie con Dio — la Chiesa —, per meglio godere di quella licenza, si sono costantemente preoccupati, contro il Vangelo, di negare che il Regno di Dio costituisce in terra una entità visibile, sociale, organizzata (p.e.: i Protestanti). Essi hanno dovuto ignorare, non sempre in buona fede, che tutto il Vangelo è in due aspetti: che, attua, organizza per la vita presente; promette per quella futura. Tali sospetti movimenti anarchici ebbero origine già al secolo primo nella Gnosi, ma si affermarono di più al secolo secondo col Montanismo.*

È proprio di questa realtà terrena del regno di Dio che noi cerchiamo i contatti, gli sviluppi, l'architettura ascendentale, i complementi, insomma il vero quadro.

II - Sempre nel pensiero di Gesù il Regno di Dio — Chiesa — ha un momento escatologico, *cioè futuro, che coincide, anzi si attua (il termine stesso lo indica) colla fine della vita e storia umana, nel travaglio supre-*

*mo e nella definitiva separazione del bene dal male, dei reprobi dagli eletti, col supremo ed ultimo giudizio del Cristo. Tale fase escatologica (ultima) che fa parte della storia del Regno di Dio, Gesù la descrive a colori vivissimi (*Matteo *XXIV-XXV) e la afferma nitidamente, come fase* «successiva» *del Regno, nelle celebri parole del «padre di famiglia» (*Matteo *XXIV, 42), del «servo fedele» (*l.c.*), delle «vergini prudenti» (*Matteo *XXV, 1), dei «talenti» (*ib.*), della «veste nuziale» (*Matteo *XXII, 1), della «zizzania» (*Matteo *XII, 24). Tutto ciò ha un significato molto chiaro ed è questo: il Regno di Dio nella sua fase terrena (la Chiesa), organizzata socialmente,* perdura *fino alla fine del mondo, mentre tutto quello che allora accadrà, sarà in funzione di completare e definitivamente affermare nella sua assoluta pienezza lo stesso Regno di Dio. Ciò è chiaro: l'epilogo del mondo fa parte del suo quadro. Il Regno* domina *la storia umana nel suo epilogo: per ciò è da ammettere che, secondo il concetto di Cristo, la* dominerà *pure nella intima ragione delle sue vicende. Non è questa l'ultima volta in cui dobbiamo parlare dei rapporti tra la Chiesa e le cose umane.*

Anche qui non sono mancati coloro i quali hanno tentato di ridurre il Regno di Dio alla sua fase escatologica soltanto. Per fare ciò — interessatamente — hanno dovuto torcere e sopprimere il chiaro concetto del Vangelo intorno ad una realtà ben concreta (la Chiesa) vivente, docente, santificante e lottante nel mondo.

III - Non basta. Secondo il pensiero di Gesù, il Regno di Dio al di là della prova terrena, oltre il travaglio finale non cessa, ma diventa Regno dei Cieli, Regno Eterno, trionfante in una Eterna Vita.

Infatti. Gesù parla continuamente come dell'«ideale» e della «realtà ultima», di una «eterna vita», *pel cui raggiungimento fissa esattamente le condizioni (*Matteo *VII, 14 ecc.;* Giovanni *III, 15 ecc.). Anzi: tutte le cose si illuminano e si esaltano proprio nella visione di questo* «futuro» *che è però assolutamente legato al* «presente». *La «vita eterna» nella mente di Gesù non è semplicemente un fatto per singoli individui, è altresì un fatto della sua grande famiglia, cioè del suo Regno, che si perpetua, come tale, nella gloria, sì da avere in quella la sua ultima e definitiva fase perfetta. Tant'è ve-*

ro che questo « momento eterno », *anche a prescindere da altre considerazioni, in un gruppo di parabole, passa sotto il nome di* « Regno di Dio, Regno dei Cieli » *(*Matteo *XIII, 44-48; XXII, 1 segg.; XXV, 1 segg. ecc.).*

IV - Qui si impongono alcune importanti conclusioni:

a) *Gesù ha dunque concepito la Chiesa come attuazione terrena del Regno di Dio, la cui estensione non è coartata da limiti umani: anzi li trascende e li domina. I suoi credenti, coadunati in questo Regno, Gesù li ha visti stretti in una unità mirabile, che fu l'ultima sua aspirazione (*Giovanni *XVII); unità* realizzata *in un unico* « ovile » *del quale Lui stesso è il Pastore (*Giovanni *X, 1 segg.); attuata con una familiarità profonda fra i fedeli, Lui stesso ed il Padre (*Giovanni *XVII). Di questo Regno e ammirabile comunione che abbraccia cielo e terra, Egli ha formulata la legge fondamentale della carità (*Matteo *V, 43; X, 41; XXII, 37 ecc.). È Lui stesso, Gesù sorgente eterna della Vita Divina partecipata ai fedeli e di ogni grazia, unito a questi come vite ai tralci, uniti quindi nella vitalità, nel bene e nel merito i tralci tra loro (*Giovanni *XV, 1 segg.).*

*Per tutto questo, un tale Regno amplissimo, di cui la Chiesa è la fase terrena, sarebbe stato chiamato Corpo Mistico di Cristo, essendone Lui il Capo (*lett. di Paolo ai Romani *XII, 4;* I ai Corinti *XII, 27;* agli Efesini *V, 20 ecc.). Noi lo chiamiamo anche:* « comunione dei Santi ».

La Chiesa, separata da questa idea universale eterna di unione, di famiglia, resta svuotata della sua intima sostanza. Ma il quadro in cui allora staglia è solenne, imponente.

b) *Guardiamo ancor più profondo per inquadrar bene la Chiesa nel pensiero di Gesù. Questo Regno, nel Suo pensiero, non è una unità qualunque tra i fedeli: è una loro partecipazione alla stessa Vita; porta l'unione con Dio; è il godimento di tutti i beni messianici (parabola del tesoro nascosto e della perla). Mentre nella* fase eterna *la unità è raggiunta colla stessa visione, amore e godimento di Dio, nella* fase terrena, *nel momento di prova, la unità la si ottiene con quei mezzi pure, che tra gli uomini la assicurano: organizzazione, autorità, azione intellettuale e volitiva.*

c) *Così la Chiesa, fase terrena del Regno di Dio, non* sorge *come un fatto contingente e casuale dell'opera del Cristo, ma* discende *come applicazione del disegno universale del Regno di Dio, commensurata alle esigenze di libertà, di continuità, di prova, di socievolezza proprie della famiglia umana. Così inquadrato, il disegno che Gesù ha dato della Chiesa, si approfondisce all'intima realtà delle anime e dei loro destini, si allarga fino all'eternità, illuminando la vita di uomini che, in essa, non tanto attendono la morte, quanto la sicurezza della loro grande e divina famiglia.*

Si intravvede pertanto come al di là della forma sociale esterna, giochino nella Chiesa ben altri fattori, s'avanzino ben altre possibilità, si affermino ben altre grandezze vitali, ci si riposi in ben altra sicurezza. E tutto ciò è pensiero di nessuno: è pensiero di Gesù Cristo.

3) LA CHIESA SOCIETÀ SOPRANNATURALE

Gli Evangeli hanno messo di fronte chiaramente due cose: da una parte i suoi « credenti », *quelli ai quali sarà rivolta la* « parola », *dall'altra il Collegio Apostolico con una vera, viva ed infallibile autorità magisteriale.*

Ora si domanda: si restringe solamente a questo l'Ufficio Apostolico? Ha forse creduto il Cristo che l'uomo fosse una astrazione intellettuale, cui è sufficiente l'autorevole proposizione della verità, per comunicare verso la vita eterna? Oppure, considerando le cose nella loro concreta realtà e necessità, non ha Egli assegnato al Collegio degli Apostoli ed ai loro Successori, un'altra precisa funzione complementare?

I - Gesù ha affidato al Collegio Apostolico, l'ufficio di reggere e governare *la sua Chiesa, conferendo pertanto un vero e proprio potere giurisdizionale, creando quindi una* Autorità di Comando *nella sua Chiesa stessa.*

Facciamo alcuni rilievi storici.

a) *È bene anzitutto osservare come ciò non costituisca affatto qualcosa di inaspettato nel pensiero di Cristo. Si è già visto che Egli pensa il suo Regno in terra come una unità organizzata. Tutto ciò lascia tra-*

sparire come fondamentale *e* costante *l'idea della costituzione di una autorità direttiva, di quella cioè senza della quale è impossibile concepire una unità organizzata (Regno) di uomini liberi.*

b) *Lo stesso Collegio Apostolico lascia chiaramente capire di aver certezza che il Fondatore intende conferire un potere direttivo e formare una gerarchia. Infatti più d'una volta sorprendiamo gli Apostoli, non ancor molto perfetti, impegnati in questioni di precedenza gerarchica « chi di loro fosse il maggiore » (*Matteo *XVIII, 1 segg. ecc.). Anzi alcuni, male intendendo il concetto di Regno spirituale e religioso, ritenendo invece solo l'appetitosa idea di partecipazione al comando, avanzano pretese stravaganti (*Matteo *X, 35 segg.). Gesù non deve aver tardato molto a far loro intendere che li poneva a governare il suo Regno in terra. Diversamente tutto questo modo di procedere e tutta la chiara distinzione data al Collegio Apostolico diventerebbero inesplicabili.*

c) *In un momento solenne Gesù definisce ed in forma inequivocabile la posizione di vero «* governo *» del Collegio Apostolico. Il Vangelo di Matteo (XVIII, 12 segg.) ci permette di ricostruire tutto il* fatto *ed il* valore *della concessione. Gesù tratta coi futuri Pastori della sua Chiesa del tenore da seguirsi colle pecorelle: essi le dovranno cercare se smarrite. Dovranno avere come criterio questo: che nessuna, neppure la più piccola, abbia a perdersi. Tuttavia potranno esserci delle liti e dei dissensi. Gesù suggerisce la procedura per eliminarli cominciando dal mezzo più semplice: intesa diretta ed alla buona tra le parti contendenti, poi arbitrato; finalmente, esauriti i mezzi, la denuncia formale alla Chiesa. Ciò fa supporre avere la Chiesa (Gesù parla esplicitamente di «*Chiesa*») potere di entrare autorevolmente nelle controversie, tanto più che il non sentirla equivale ad essere come un «* etnico *», cioè equivale ad esserne messo fuori.*

A questo punto Gesù sa di non aver dato ancora all'intero Collegio Apostolico (per Pietro si vedrà appresso) il potere di giudicare. Passa così a farne solenne promessa; promette insieme in tale propizia occasione, ogni potere di governo. Conchiude infatti: « In verità vi dico: qualunque cosa avrete legata sulla terra sarà le-

gata in cielo, e qualunque cosa avrete sciolta sulla terra, sarà sciolta in cielo » (l.c.). *Le due parole* « legare » *e* «sciogliere» *(si ricordi che Matteo scrive in Aramaico) hanno nella sua lingua materna un preciso significato giuridico:* « porre obbligazioni legali e toglierne i vincoli », *oppure* « dichiarare autorevolmente l'una e l'altra cosa ». *I due significati non mutano la sostanza della cosa, per quello che ci interessa qui, coincidono.*

Sicché è conferito agli Apostoli il potere di porre autorevolmente obbligazioni di qualunque genere (quaecumque), cioè leggi, sentenze, premi e pene. *Non solo: è conferito il potere di prosciogliere da ogni vincolo ostacolante lo scopo ultimo per cui sono mandati, cioè l'ingresso nel Regno dei cieli. Difatti potranno anche rimettere i peccati.*

II - Il conferimento di potere fatto da Cristo ha un tono grandioso, non solo per l'oggetto e per l'accento universalistico, ma anche per la formula di giuramento (Amen, amen), propria delle circostanze più solenni, con cui si inizia. Gesù parla chiaro; ma, data l'importanza del fatto, occorre determinare meglio.

a) Il potere dovrà essere esercitato sulla Chiesa. *Nel contesto è infatti quella, il soggetto del discorso. Resta quindi che da oggi nei riguardi di essa gli Apostoli, hanno, non solo una funzione magisteriale, ma di* « vero governo ».

b) *Se il potere è dato* per la Chiesa, *che Cristo ha concepito imperitura nel tempo, si tratta di un potere che* fa parte dell'Ufficio, *e quindi* è trasmissibile.

c) Un tale potere è annunciato, per sé, in forma universale. *Non ha quindi limiti che non siano positivamente provati. Resta pertanto delimitato dai seguenti elementi:*

— *diritto naturale, che sorge dalla natura e, come quella, resta;*
— *diritto positivo divino. È chiaro che Dio non dà potere ad uomini su cose da Sé definitivamente segnate, né si priva del potere di intervenire;*
— *fine della Chiesa. Infatti i poteri di ogni società, vanno sempre, per sé, contenuti, almeno nella forma diretta, entro le finalità della società stessa.*

Come il potere di Pietro si concili e si armonizzi con quello del Collegio Apostolico, vedremo a suo tempo.

d) Esiste quindi un governo della Chiesa e delle anime *che vanno verso il Regno dei Cieli.*

Il potere di porre tutti gli atti necessari al « regime » *della società si chiama* « giurisdizione ». *Essa comprende la capacità di dare norme obbliganti come: leggi e precetti (potere legislativo); quella di giudicare della loro osservanza (potere giudiziario); quella di attribuire pene (potere coattivo). Le tre capacità si integrano in modo tale che l'assenza di una rende inefficaci le altre; posta la prima, necessitano la seconda e la terza. Il carattere efficace ed universale del potere conferito da Cristo, mostra di contenerle tutte.*

III - L'autorità giurisdizionale della Chiesa, così come l'ha concepita Cristo, è evidentemente di diritto divino. *La sua sorgente è infatti il Cristo-Dio. Ciò è fondamentale per le sue conseguenze.*

a) *Anzitutto lo stesso diritto naturale, posto il fatto della Rivelazione, afferma doversi accettare qualunque situazione nuova giuridica indotta da un atto positivo libero della volontà di Dio. Quindi, sempre supposto il fatto Rivelatore, si comprende come* non abbia mai luogo alcun contrasto *tra il diritto naturale e il diritto divino nel Cristianesimo e nella Chiesa.*

b) *La sorgente divina di questa autorità, anche prescindendo da altre considerazioni, dimostra la* assoluta indipendenza *della autorità della Chiesa, nell'esercizio delle proprie mansioni, da qualunque altro umano potere.*

Oltre il potere di insegnare e — nel suo ambito — di comandare, Gesù, ha dato alla Chiesa un'altra e ben singolare facoltà: quella di santificare, colla amministrazione dei Sacramenti. Questo potere detto di « ordine » *è quello che più direttamente di tutti mira allo scopo supremo ed ultimo del Regno di Dio.*

È ora tuttavia necessario ritornare all'idea generale della Chiesa per ritrovare, nella architettura, la fondamentale « unità ». *Veramente quello che si è detto fin*

qui (magistero, gerarchia, fine) ha già mostrato sufficientemente un piano di connessioni e subordinazioni, tale da costituire una « unità ». Tuttavia Gesù non è contento di una unificazione di questo genere. Egli intende spingerla al più alto grado: Egli vuole « un solo *ovile,* con un solo pastore » *(*Giovanni *XI, 16). Ciò ottiene colla costituzione del Primato di Pietro.*

I. La storia di Pietro.

*È anzitutto utile considerare la presentazione storica di Pietro. Ciò, anche da solo, è eloquente. L'incontro di Gesù con Pietro al Giordano, il primo giorno, con i particolari dell'interessamento unico del Signore, del cambiamento di nome, viene minutamente narrato da Giovanni (I, 40 seg.). Il cambiamento di nome è sintomatico se lo si confronta col testo di Matteo XVI, 16. Il pensiero di Cristo su questo uomo è ben definito fin dall'inizio. Il nuovo nome — cosa singolare — è confermato alla costituzione definitiva del Collegio Apostolico (*Marco *III, 16). Nel catalogo di questo Pietro è esplicitamente detto «il primo» (*Matteo *X, 2; cfr.* Luca *V, 13). Pietro fa parte del gruppo a tre che accompagna Gesù nei momenti più solenni; Gesù sceglie per sé la barca di lui, di là predica, là opera il prodigio della pesca miracolosa dicendogli, alla presenza degli altri: « tu sarai pescatore di uomini » (*Luca, *V, 3 segg.). Il Salvatore va alla casa di Pietro per guarirgli la suocera (*Matteo *VIII, 14); entrando in Cafarnao fa pagare, con un miracolo, la tassa di pedaggio per sé e per Pietro (*Matteo, *XVII, 24), il quale, dal canto suo, sa benissimo di avere una preminenza. Infatti, è lui che parla sempre a nome di tutti gli altri (*Matteo *XVI, 16; XVII, 4; XIX, 27;* Giovanni *VI, 69; XIII, 36 ecc.) e chiede di aver innanzi tutti l'obbligo di difendere Gesù (*Giovanni *XVIII, 10).* Questa emergenza di Pietro voluta da Gesù non è condivisa da alcun altro. *Essa costituisce il migliore e preventivo commento al testo di Matteo XVI, in cui Gesù conferisce il supremo, definitivo potere. Eccolo:*

« Ed Io dico a te, che tu sei Pietro e sopra questa Pietra Io edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'inferno non prevarranno mai contro di essa. E darò a te le chiavi del Regno dei cieli. E qualunque cosa avrai legata sulla terra, sarà legata anche in cielo, e qualunque cosa avrai sciolta sulla terra, sarà sciolta pure nei cieli ».

Attraverso una fraseologia di marca limpidamente aramaica e, proprio per questo, chiarissima, Gesù conferisce a Pietro la qualità di fondamento della Chiesa. *Fondamento di una società è l'autorità. Gesù dunque dà l'unica e* « suprema » *autorità della sua Chiesa a Pietro. Gli conferisce « Le chiavi del Regno » cioè ogni facoltà e disponibilità sullo stesso. Gli concede di stabilire con divina garanzia, qualunque cosa e di prosciogliere da qualunque vincolo: questa è la giurisdizione più completa. Il concetto di una pienezza, domina imponente attraverso quelle incalzanti frasi incisive, non meno di una* pienezza raccolta nel solo Pietro.

Di qui il coronamento monarchico della gerarchia della Chiesa e del Collegio Apostolico. Di qui la piena unità dell'ovile e la realizzazione dell'unico Pastore.

II. L'ufficio trasmissibile.

Gesù lega Pietro indissolubilmente alla Sua Chiesa, come il fondamento è legato alla costruzione. Indissolubili restano pertanto le sorti dell'uno e dell'altra. Si badi alla conseguenza.

La Chiesa nel testo citato è fatta durare fino alla fine, *giacché le « potenze dell'inferno non prevarranno mai contro di essa ». Questo è, del resto, perfettamente indicato nella « perpetuità » del Regno di Dio in terra, ripetutamente ribadita da Cristo.* L'ufficio di Pietro adunque durerà quanto la Chiesa, cioè fino alla fine, cioè quanto il mondo. *Eppure Gesù sa benissimo che Pietro morirà, gli preannuncerà persino il modo della morte violenta (*Giovanni *XXI, 18-19);* dunque Gesù sa e vuole che l'ufficio imperituro, dato al morituro Pietro, sia trasmissibile ad altri. *Ricercheremo chi siano questi «altri».*

*Dopo la risurrezione Gesù dà solennemente a Pietro il suo ufficio, sulle rive del Mare di Galilea, mettendone in rilievo piuttosto la qualità di Pastore e cioè la qualità paterna consona al senso di famiglia del Regno di Dio (*Giovanni *XXI, 15, seg.). Nel giorni che precedono la Pentecoste, Pietro apparisce già nell'esercizio della sua funzione (*Atti *I, 15). Il giorno della Pentecoste e per tutto il tempo che segue, egli non smentirà la sua prerogativa (*Atti *II, 14 segg.; II, 38; III, 1 segg.; IV, 8; V, 3 segg.; V, 15; V 29; VIII, 19; X, 1 segg. ecc.).*

III. La successione di Pietro.

A chi dunque Pietro ha trasmesso il potere? La questione è storica e va storicamente risolta. Ciò significa che possono qui interloquire solo i testimoni dell'epoca in cui la successione è avvenuta. La domanda va dunque posta così: che ha pensato di tale fatto, la Chiesa primitiva che fu testimone e soggetto insieme dell'avvenimento? Si capisce subito come non sia necessario neppur sapere dove Pietro sia andato e sia morto; sicché egli avrebbe potuto benissimo lasciare la successione al Vescovo di Roma morendo magari in India. Sì, di fatto noi sappiamo egli esser venuto ed esser morto in Roma; ma il legame tra questi due fatti, permanenza romana e successione romana, non è necessario a priori. Si potrebbe sempre storicamente dimostrare, come si è detto, la seconda, anche se — per impossibile — non potessimo dimostrare la prima. La quale viceversa è scientificamente dimostrata.

Or ecco le testimonianze, in breve, dei contemporanei.

La scuola di Giovanni, ha un valore fondamentale in quanto Egli, che riportò nel suo Vangelo la conferma del primato a Pietro (XXI, 15) assistette alla successione accaduta, Lui vivente, almeno quattro volte, né poté disinteressarsene. Ora il pensiero del suo compagno e successore Policarpo (cfr. Eusebio, Hist. Eccl. *V, 24, 16), del discepolo di questi Ireneo (*ep. ad Florinum; Adversus Haereses *III, 3, 2) mostra chiaramente come in quella scuola si sapesse con certezza assoluta il potere di Pietro esser passato ai Vescovi di Roma. E si tratta di testimonianza sicura.*

*Il pensiero dell'ambiente più intimo di Pietro, rappresentato dal suo discepolo e quasi coetaneo, nonché suo longevo successore sulla sede Antiochena, Ignazio, non è, in tal senso, meno perentorio (*Ep. ad Romanos, *I, 4, 9).*

Al primo secolo, vivente ancora Giovanni l'Evangelista, si sa benissimo che il Vescovo di Roma comanda a tutta la Chiesa: una certa vicenda della Chiesa di Corinto riflessa nella lunga lettera del Papa Clemente, che noi per fortuna possediamo integra, sta a dimostrarlo

in una forma apodittica. Si ebbe allora un intervento papale quanto mai autoritario.

Quanto alla Chiesa di Corinto, non solo accettò con disciplina gli ordini di Clemente, ma conservò e lesse devotamente per molti anni quel venerabile documento nelle stesse assemblee liturgiche: ce lo attesta, settanta anni dopo, una lettera del Vescovo Dionigi di Corinto, indirizzata a Papa Sotero (Eusebio, Hist. Eccl., *IV, 23).*

Dall'oriente all'occidente, al primo secolo la testimonianza è concorde, mentre nessuno mai si leva ad arrogarsi, oltre il Vescovo di Roma, quella successione. Al secolo secondo, la controversia pasquale, di cui conserviamo molti documenti frammentari eretici, le lettere, gli umili resti funerari (epigrafi di Abercio, sarcofaghi della zona romana ecc.) danno un quadro molto dettagliato dell'esercizio del Primato di Roma, incontestato.

E tutta quella imponente documentazione, non meno del catalogo di Egesippo e di Ireneo, di quel potere supremo non dà mai altra ragione che questa: la successione a Pietro. In tutta la letteratura dei primi tre secoli non si trova un solo accenno a qualunque motivo di umana opportunità.

La conclusione è chiara.

Il Vescovo di Roma era ed è il vero successore di Pietro nel Primato, passa quindi a Lui la somma mirabile di prerogative, che Cristo ha conferito al Suo primo Vicario.

GIUSEPPE SIRI
(1939)

ROMANITA' DELLA CHIESA E DI PIETRO

(parte seconda)

III - ROMANITÀ DELLA CHIESA E DEL PAPA NEL DEPOSITO RIVELATO

La Rivelazione serve a chiarire pienamente ciò che appena la ragione riesce a intravedere o non potrebbe vedere affatto. Perciò prendiamo questa via. Prima però dobbiamo confermarci nell'identità di Pietro perché in esso si manifesta e si approfondisce quella della Chiesa tutta. Vediamolo.

1. *L'essere e l'ufficio di Pietro*

La creazione di Pietro nella Chiesa fondata da Gesù Cristo, è testificata dal Vangelo di San Matteo. Avendo Gesù richiesto ai Dodici di dirgli chi, secondo loro, Egli fosse, rispose Simon Pietro: «Tu sei il Messia, il Figlio del Dio vivente» (*Mt* 16, 15). Stupisce che un uomo incolto come Simon Bar Jona, pescatore di lago, rispondesse con prontezza ed esattezza così acuta, andando decisamente a toccare il fondo del mistero. Gesù ce ne rivela subito la ragione: « Beato sei tu Simon Bar Jona, perché non la carne o il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli ». Dunque Pietro non dice del suo, ma per un dono speciale avuto direttamente da Dio Padre. E Gesù, svelato alla Storia da Pietro, ne trae questa conseguenza: «Ebbene, anch'io dico a te: — Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa ». Quel « anch'Io », significa: allo stesso titolo di Dio-Padre, vale a dire anch'io Dio-Figlio. Sono

due Persone della SS. Trinità che concorrono a creare Pietro nell'identità del proprio essere di Vicario di Cristo. Pertanto l'identità di Pietro preesiste nel Padre come principio e nel Verbo nel quale sussistono tutte le cose che furono fatte. Poi Gesù precisa: « Contro la mia Chiesa non prevarranno le porte dell'inferno », ossia Satana non potrà fare nulla, perché lo Spirito Santo, completando l'eterno consiglio del Padre e del Figlio, convaliderà ogni cosa, secondo la promessa di Gesù nell'ultima cena. L'essere di Pietro, come fondamento istituzionale della Chiesa visibile, affonda le proprie radici nell'identità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Prima di essere nel tempo, Pietro è un'idea divina, perciò eterna di Dio Uno e Trino. Quello del Tabor.

Circa l'ufficio connesso all'essere di Pietro, abbiamo prima di tutto lo stesso testo di Matteo: « A te darò le chiavi del regno dei cieli; tutto ciò che legherai sulla terra resterà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra resterà sciolto nei cieli ». Il testo è perentorio, ma per nulla esplicito. Tutto, che cosa? Forse « i modi e i tempi che sono nella potestà del Padre »? (*Atti* 1, 7). Significa che Pietro avrà una rivelazione volta per volta? e in quale materia specifica? Il testo di San Luca è drammatico, ma poco più esplicito: in più dice che Pietro sarà impegnato per primo da Satana, e Gesù pregherà per Pietro affinché non venga meno la sua fede e, superata la prova, Pietro si rivolga ai fratelli per rincuorarli (*Lc* 22, 31). Al potere di legare e di sciogliere è qui aggiunto il dovere di dare testimonianza, fino in fondo, per tutti. Ma non dice come, quando, dove. È la Storia dei futuri contingenti che Dio non ha rivelato agli Apostoli (*S.T.* I-II, 106, 4, ad 2).

Nei XX secoli della vita di Pietro, si rileva la seguente caratteristica che ci riporta nel vivo della romanità della Chiesa e di Pietro nei suoi successori.

Fino a Papa Giovanni Paolo II escluso, si contano 262 Papi, dei quali 1 Israelita (Pietro), 15 Francesi, 11 Greci, 5 Siriani, 3 Africani, 3 Spagnuoli, 3 Tedeschi, 1 Inglese, 1 Portoghese, 1 Olandese e 209 Italiani. Questa vistosa italianità di Pietro nei secoli, anzi nei due primi Millenni, non fu difetto o sopruso, ma è il primo aspetto del rivelato implicito dell'ufficio di Pietro. Ossia Pietro sarà Romano. Tale rivelato implicito non è l'Italianità, ma la Romanità. D'altronde, la Storia ci fa intendere sempre più che Roma è l'Italia.

Adesso che, dopo XX secoli, l'essere di Pietro è definitivamente precisato e il suo ufficio sicuramente esercitato da Ro-

ma, l'alternativa delle varie Nazioni alla guida della Chiesa sul soglio di Pietro, si annuncia più intensa e varia, probabilmente per sempre prevalente. Forse ci sarà ancora qualche grande e santo Padre italiano, ma i più saranno dei cinque continenti.

Questo fu precisato da Pio XII quando nella primavera del 1946, in quello che fu detto il Concistoro delle Nazioni, il numero dei Cardinali stranieri superò per la prima volta quello degli italiani. « Roma — disse Pio XII, che Romano era — non ne sarà sminuita, ma anzi inalzata, perché a Roma converranno sempre più visibilmente tutte le Nazioni ».

2. *La Rivelazione e la romanità della Chiesa e di Pietro*

Prescindiamo dalla sottile e pur importante questione del « formaliter » rivelato, esplicito o implicito, limitandoci ad alcune constatazioni di fatto e a testi non equivoci. Premettiamo però un breve richiamo circa le fonti della Rivelazione.

Due sono le fonti della Rivelazione: la Tradizione orale e le Sacre Scritture. Quella è la prima, l'altra non è secondaria, ma viene dopo. Entrambe hanno come autore lo Spirito Santo: nella prima fa parlare il Verbo di Dio incarnato, nella seconda detta agli scrittori sacri quanto devono mettere per iscritto, in modo umano.

Per Tradizione s'intende la Voce di Cristo il quale, dopo avere rivelato tutto quando era tra noi, oggi continua a parlare al cuore della Chiesa mediante lo Spirito Santo. Non è dunque il complesso dei costumi e della cultura che si tramanda quale componente del vivere civile nel suo storico divenire.

Le Sacre Scritture hanno per soggetto lo stesso Verbo incarnato, rivelato e rivelante, Antico e Nuovo Testamento, e per Autore principale lo Spirito Santo che detta per iscritto tale vicenda. Le Sacre Scritture non sono trattati scientifici, ma esposizioni di quanto lo Spirito Santo intende rivelare per iscritto, di Dio creatore e del suo Verbo incarnato.

Problema. Se tutto è nella Tradizione, perché le Sacre Scritture? Risposta. L'uomo ha bisogno di leggere, per pensarci su e documentarsi nel comunicare con gli altri. È questa la vita umana. Perciò lo Spirito Santo pone nelle mani dei credenti la Bibbia, il Libro di Dio rivelato.

Però nella Bibbia non c'è tutta la tradizione, se non nella sostanza. Lo Spirito Santo ha dettato per iscritto quello che Egli riteneva sufficiente allo scopo. San Basilio, la cui autorità

è nota, dice: «Tra la dottrina (Domma) e le definizioni (Kérigma) conservate dalla Chiesa, noi teniamo sia quelle dell'insegnamento scritto, sia quelle trasmesse segretamente (per evitare le profanazioni) dalla Tradizione apostolica (...) Non mi basterebbe tutto un giorno per esporre i misteri della Chiesa che la Scrittura non contiene affatto» (*Sources chrétiennes*, Editions du Cerf, Paris, 1945, vol. 27, p. 188 a; 193 b).

La Tradizione si appura attraverso due vie principali: il Magistero infallibile della Chiesa, massimamente dei Romani Pontefici; le vite dei Santi in quello che hanno di più misterioso, vale a dire la loro unione vivente con il Dio vivente, accertata dalla Chiesa magisteriale.

Veniamo ora alle applicazioni.

A) *Romanità della Chiesa e di Pietro nella Tradizione*

i) *Il Magistero ecclesiastico e dei Romani Pontefici*

Tutti i legittimi successori di Pietro hanno ritenuto di essere il Vescovo residenziale di Roma. Caratteristica degli antipapi è sempre stata quella di vagare lontano da Roma. I Papi di Avignone mai negarono di essere «il Vescovo di Roma»; d'altronde il Castello di Avignone era un antico feudo della Santa Sede, come oggi Castel Gandolfo. Quando l'incertezza cominciò a divenire equivoca, lo Spirito Santo richiamò il Papa a Roma. Vedremo come.

L'ultima aggiornata Costituzione per l'elezione del Papa, edita da Papa Paolo VI (1 ottobre 1975), parla «de eligendo Romano Pontifice». Sono passati quasi XX secoli.

L'esplicitazione del concetto di romanità applicato alla Chiesa e al Papa, è storicamente relativa al tempo, sicché il suo contenuto è tema di elaborazione progressiva, specialmente a volerne fare un domma di fede cattolica e apostolica (*S.T.* II-II, 1, 7). La sua professione di principio è però «de facto» immediata, con la fondazione della Chiesa di Roma da parte degli Apostoli Pietro e Paolo che si riconoscono a vicenda: Pietro come Capo, Paolo come Apostolo tra le Genti (*Gal.* 1,18; 2,9. *Atti*, 15,7). Radicandosi in Roma, Pietro ne fu il Vescovo per sempre.

Tra gli studiosi moderni per la lodevole causa dell'ecumenismo, c'è chi vuole sostenere che, dato e concesso che San Pietro sia il Fondatore della Chiesa di Roma (con San Paolo), il suo essere Vescovo di Roma gli verrebbe però dalla Comu-

nità locale, o addirittura Pietro non sarebbe mai stato Vescovo di Roma (come Paolo non lo fu di alcuna delle tante Chiese da lui fondate), ma a tale ufficio sarebbe stato eletto un altro tra i Discepoli di Pietro, certo degnissimo, da quella prima, altrettanto degna Comunità romana, che oggi potrebbe essere la Chiesa universale. È una matassa il cui bandolo va probabilmente ricercato nella moderna eresia assembleare, di origine giacobina e liberale (laica), che non si dà pace del Primato di Pietro che esce dalle loro regole. Non vogliamo sminuire l'identità della primitiva Comunità cristiana di Roma, forse di Santi, come i 120 della prima Chiesa di Gerusalemme, in attesa della Pentecoste, che nel frattempo elegge il sostituto di Giuda, sia pure secondo le direttive date e la proposta fatta da Pietro (*Atti*, 1,15/25). Noi proseguiamo con la seguente dichiarazione.

Pietro s'afferma come Vescovo di Roma per un diritto storico, sancito dal Martirio, inerente al Primato di diritto divino ricevuto da Cristo, in seguito alla professione di fede di Cesarea. Tale diritto su Roma, non venne a Pietro da Costantino o da un'assemblea elettiva santissima, ma direttamente da Dio che ha creato il cielo e la terra, riservandosi un punto su cui fare leva con il suo Cristo, per sollevare il mondo. Su quel punto Dio stabilizza il Corpo Mistico di suo Figlio come società visibile: punto di riferimento della unità e della salvezza di tutto il genere umano, della restaurazione e rigenerazione universale.

Non conosciamo il rito seguito da Pietro per presentarsi ai « Santi di Roma » come loro Vescovo e Vicario di Cristo in terra, e neppure quello per eleggere il suo successore; ma la realtà è sempre quella di Pietro che si radica sempre più per diritto divino dove Dio ha voluto, diventando sempre più una quercia millenaria. Non è pensabile che Pietro abbia proposto di eleggerlo confermando o meno la sua autorità. Al massimo Pietro avrà esposto ai suoi « Santi » tale divina dottrina, plaudente la Chiesa romana a Pietro e adorante a Dio. Diverso è il caso dei successori di Pietro, non nominati direttamente da Dio ma che, una volta scelti, ereditano da Dio l'intero potere di Pietro.

Non tralasciamo di ricordare che tra i primi 104 successori di Pietro ci sono 72 Papi canonizzati, tra i quali parecchi Martiri, e gli altri 32 sono per lo più in fama di santità. Uno è talmente Santo d'essere riuscito a far perdere le tracce delle sue origini e figura quindi di Patria « Ignoto ». È San Dionisio Papa, 259-268. La santità e il martirio, almeno morale, sono note inconfondibili dell'identità della romanità di Pietro e della Chiesa nei secoli. Se ci furono eccezioni, per l'umana fragilità,

che non intacca il domma, l'enormità del fatto conferma più che mai la regola. Notabile che nell'era contemporanea, dal Ven. Pio VII, Vittima di Napoleone, a Giovanni Paolo I, sorridente araldo di trenta giorni, tutti i Papi di quel periodo potrebbero essere canonizzati per ovazione, stante la loro fama di santità. Ne è stato canonizzato uno solo — S. Pio X — ma che dire di Pio IX, di Benedetto XV, di Pio XI, di Pio XII, di Giovanni XXIII, di Paolo VI, di Papa Luciani? Cari indimenticabili Papi e Vescovi di Roma!

Sono conosciuti i testi storici comprobanti il primato della Chiesa di Roma e quindi del suo Vescovo, siccome una Chiesa si dice « fondata » quando si è stabilizzata intorno al suo successore degli Apostoli. Diciamo innanzitutto dell'era immediatamente post-apostolica: S. Clemente Papa († 97), esiliato e martire in Crimea; S. Ignazio d'Antiochia († 107), martire e successore di Pietro in quella diocesi siriana; S. Ireneo Martire († 200) Vescovo di Lione, ma proveniente dall'Oriente, dai discepoli di San Giovanni Evangelista; Tertulliano († 230), il primo grande apologeta del Cristianesimo; Papa Stefano I († 257) in dura polemica con S. Cipriano Martire, Vescovo di Cartagine, circa il Primato. Quando finalmente l'Imperatore Costantino tratta con Papa Silvestro Santo (313) è chiaro che l'Imperatore riconosce che ha dinanzi a sé il Vescovo di Roma; e più che donargli il Laterano, riconosce che quel Dio che gli ha dato la vittoria a Ponte Milvio contro Massenzio, può prendersi una zolla di Roma per il suo Vicario in terra.

Benché ai primi passi nella dimostrazione del nostro soggetto, quasi ci preme di sottolineare come l'idea della così detta « era costantiniana », vale a dire la cattività della Chiesa sotto la propria temporalità romana, vada in frantumi fin dall'inizio.

Vediamo ora, con rapidi tratti, come indicando sull'arco delle Alpi le cime predilette, alcuni nomi tra i più significativi nel susseguirsi della Storia.

E prima di tutto S. Leone Magno († 462) che costituisce il pilastro d'arrivo della romanità della Chiesa e di Pietro, dopo l'era apostolica, quella dei Martiri, dei Santi Padri, Greci e Latini. Dice: « l'autorità della Chiesa romana (quindi del suo Capo) non viene dalla dignità della Città di Roma » (*Lettere all'imperatore Valentiniano*, n XI), ma « dal primato di Pietro e la presenza di Pietro nel Vescovo di Roma che occupa la Sede apostolica che fu di Pietro » (*Sermone in die Natalis* I-IV; Corrispondenza).

Dopo S. Leone Magno che, vinti gli Ariani, argina gli Unni di Attila, i Vandali di Genserico e convoca il concilio di Calcedonia contro Eutiche, s'inizia l'epopea di quei Papi che, patendo l'insofferenza, l'aggressività, la rozzezza di Visigoti, di Goti, di Ostrogoti, Longobardi, Imperatori d'Oriente e clero bizantino, salvano la romanità antica e riaffermano nella libertà e nella civiltà la sempre più prestigiosa figura del Vescovo di Roma. Questo è il momento in cui, per i nemici del Cristianesimo e massime della romanità, tutto è Notte. La loro Notte.

Così Papa S. Simmaco († 514), sotto il cui pontificato S. Remigio, Vescovo di Reims, conduce al battesimo Clodoveo Re dei Franchi. Così, Papa S. Giovanni I († 526) che muore di fame nelle prigioni di Teodorico re dei Goti; e dal glorioso sepolcro del Martire, sfavilla la santità dei suoi immediati successori, Papa S. Agapito († 536) e Papa S. Silverio († 537).

S. Gregorio Magno Papa († 604), « Romano di Roma », dell'antica famiglia patrizia Anicia (Gens Anicia), riporta la fede romana in Inghilterra, la conferma nei Visigoti di Francia-Spagna, e a poco a poco modella nella medesima fede cattolica di Roma i Longobardi.

Nella notte di Natale dell'anno 800, l'Imperatore Carlo Magno e Papa S. Leone III s'incontrano a Roma per un evento straordinario di cui già abbiamo detto: la notte boreale, ossia l'aurora permanente degli Iperborici, diventa il « Sol invictus » di Roma in Cristo Re.

Il secolo X registra una crisi profonda del Romano Pontificato, preda del partito tusculano delle due Marie e di Marozia, e della famiglia dei Crescenzi. Quanto si è detto dei peccati dei Romani, che non intaccano la romanità come archetipo divino, vale ancor più per i delitti di uomini che, pur rivestendo le più alte insegne gerarchiche, non sminuiscono l'identità divina della Chiesa.

Così la Chiesa conclude quel secolo terribile con le chiare figure di Papa Gregorio V († 999) tedesco, e di Papa Silvestro II († 1003) francese, che preparano il terreno su cui, mezzo secolo dopo, opera più che romanamente S. Leone IX Papa, franco-tedesco, il quale con incredibile zelo apostolico e chiarezza profetica, precorre il tempo di Papa Ildebrando S. Gregorio VII, quello del « Dictatus Papae ».

S. Gregorio VII († 1085) è un nuovo caposaldo della romanità della Chiesa e di Pietro. Non è tanto il rapporto Chiesa-Stato che importa, quanto il primato del Vescovo di Roma crea-

to da Dio. Celebre il suo discorso ai Prìncipi tedeschi e Vescovi del Nord venuti a Roma per deporre il Papa romano. S. Gregorio s'appella a Pietro, da quella cattedra che è di Lui, Pietro, con un'eloquenza e un'autorità che mette in soggezione i ribelli i quali alfine fuggono e si disperdono, allorché Gregorio impugna il Crocifisso e li scomunica con tutta l'autorità di Pietro.

Alessandro III († 1181) è forse il più grande Papa del medioevo, Principe dei canonisti del tempo e fondatore con Graziano del diritto canonico romanizzato, conforta il Martire S. Tommaso Becket, Primate d'Inghilterra, che fino al sangue difende il primato del Vescovo di Roma di fronte alla monarchia inglese. Sotto Alessandro III si riodono le campane dei Comuni italiani: il Vescovo di Roma è sempre là dove è in giuoco il primato della fede in Cristo, la civiltà di Roma, e la difesa dei liberi figli di Dio.

Innocenzo III († 1212), quello che si fece primo garante dell'immenso disegno di S. Francesco d'Assisi e di S. Domenico lo Spagnuolo, scrive che il Vescovo di Roma « è il Vicario di Cristo e successore di Pietro » (*PL* 214, 292 A). È una formula che chiarifica nella sua profonda sostanza il mistero di Pietro. Nella linea della professione di fede di Cesarea (« Tu sei il Figlio del Dio vivente ») il Papa riceve direttamente da Dio l'essere di Pietro, e nella linea apostolica il Papa riceve direttamente da Pietro l'esercizio del suo potere come Vescovo di Roma.

Il Vaticano I definì il primato dell'infallibilità del Papa parlando di Romano Pontefice, come sempre intese la Chiesa (Sess. IV). Implicitamente è di sicuro una definizione dommatica anche della romanità del Papa, quindi della Chiesa. Però la riflessione ha bisogno ancora di approfondire e di descrivere analiticamente, in concomitanza a motivi storici nuovi. Il ritorno della Russia a Roma e la glorificazione di Savonarola, sembrano le due circostanze che urgono.

Pio IX condannò la proposizione di Nuytz: « Nulla vieta che per sentenza di un concilio generale o per intervento di tutti i popoli, il Sommo Pontefice venga trasferito dal Vescovo di Roma e dall'Urbe, a un altro Vescovo e in altra città » (*Sillabo*, n 35).

Non dimenticheremo mai, infine, che nel tempo in cui si scatenò in Germania la belva nazista, Pio XI intervenne con l'enciclica *Mit brennender Sorge*, atta a richiamare tutti quanti alla Verità, meglio d'una pretesa crociata, confermando: « Mis-

sione della Chiesa è di custodire e di interpretare il diritto naturale (...) La fede nella Chiesa non si manterrà pura e incontaminata se non sarà appoggiata dalla fede nel primato del Vescovo di Roma » (*A.A.S.*, 14 marzo 1937, pp 182 e 177). Il diritto naturale, come diceva Sallustio, è la romanità.

Abbiamo detto che volevamo appena indicare alcune cime come di un anfiteatro alpino. Ma se esponessimo tutti gli atti dei Romani Pontefici da quel punto di vista, ne verrebbe una documentazione imponente, convincente ogni uomo di buona volontà. Però, ancora un esempio.

Nella Costituzione dommatica sulla Chiesa (*L.G.*) del Vaticano II, il n 48 recita precisamente: « La Chiesa alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù, e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non nella gloria del cielo, quando verrà il tempo della restaurazione di *tutte le cose* ». E cita esplicitamente San Pietro nel suo secondo discorso di Pentecoste (*Atti*, 3, 21), e nella sua seconda e ultima lettera-testamento (*2 Pt* 3, 10/11). È chiaro che il magistero del primo Papa si stende lungo quell'arco della restaurazione universale, che storicamente si svolge sulla traccia di Roma nell'era delle Nazioni. Così è stato, come viene da Dio, e continua dopo duemila anni.

ii) *I Santi*

Prendiamo la figura adottata da Gesù: « Io sono la vite, voi siete i tralci ». I tralci sono i Santi. L'identità dei Santi è ontologica, partecipe dell'essere della Vite. Il tralcio non è la vite, ma un tutt'uno con la vite, nell'ordine dell'essere. Al punto che il frutto della vite, il grappolo dell'uva, nasce sui tralci.

I Santi sono portatori principalissimi della Tradizione quale fonte della Rivelazione, in quanto i tralci non sono separabili dalla vite. La Vite è il Verbo di Dio incarnato e i tralci sono la sua ramificazione esistenziale. Il Verbo parla essendo per natura sua la Parola, e i tralci ne ripetono il mistero, non come eco lontana, ma come l'essere che continua.

Ogni grappolo poi ha la sua novità, secondo la stagione, così i Santi hanno una voce speciale, un messaggio proprio, come San Paolo, ogni Santo ha « il suo Vangelo ». È il Vangelo della Vite, ma che si ripete sui Tralci con frutti rinnovati. La Tradizione dei Santi, più che tramandata, è.

Tra tanti Santi conosciuti, non ce n'è uno che, per impossibile, abbia contestato il primato e la romanità di Pietro: il Centro cui riferire tutti i raggi della Ruota. Nella Chiesa ci sono stati molti dissensi fino allo scisma e all'eresia circa il primato del Vescovo di Roma. Nei Santi mai. S. Cipriano, Vescovo di Cartagine, contestava, ma si purificò con il Martirio. I Santi sono una voce nuova dello Spirito Santo che annuncia una nuova presenza storica di Cristo siccome in Lui s'instaura ogni cosa. È lo Spirito Santo che crea il Santo; il Papa lo indica se lo Spirito Santo glielo rivela o glielo suggerisce. Il Papa deve costruire architettonicamente la Chiesa visibile nelle sue primizie. È un Getsemani per chi attende, è una Croce per chi deve fare attendere. Non è uno scandalo, come non lo è che la vite dia i suoi frutti in autunno e non in primavera.

Tutti i 144.000 segnati di ognuna delle dodici tribù di Israele, in cui sono raffigurati i Santi della Chiesa visibile, non verranno mai meno alla fede nel Vescovo di Roma, finché il loro numero sarà compiuto.

E poiché abbiamo parlato di Savonarola come di un Santo — non necessariamente canonizzabile — determinante nella questione che ci riguarda, siamo costretti a prevenire il polverone della supposta disobbedienza al Papa e della scomunica papale sicuramente surrettizia. La difesa è stata messa a punto. Chi vuole può aggiornarsi. Ricorderemo che è tutto interesse del mondo avverso a Cristo e alla Chiesa cattolica fomentare la calunnia contro Savonarola e la diffamazione. Il fariseismo stravolge tutto ed è irriducibile. Chi poi si mette a questo seguito è vittima d'ignoranza colpevole. Ne riparleremo.

Come per i Papi, facciamo ora una piccola carrellata di Santi, testimoni della romanità della Chiesa e di Pietro. Ognuno potrà redigere un testo diverso, seguendo le proprie preferenze e conoscenze. I Santi sono in numero assai maggiore dei 365 giorni del calendario.

E cominciamo con i Martiri di Roma, dopo Pietro e Paolo. Diciamo quelli del Colosseo, di Piazza Navona, del Circolo Appio, di via Nomentana, di via Appia antica e di tanti altri luoghi sacri alla fede.

In blocco ricorderemo i valorosi Martiri della legione Tebea, e vari altri militari romani, che sacrificarono la vita per testimoniare di Cristo, fedeli alla Chiesa di Pietro e di Paolo. I Martiri Africani, i Martiri d'Oriente, delle Gallie e di Spagna,

tutti insensibili a voci di scismi dalla Chiesa romana, tutti fedeli, in fatto di ortodossia, al Vescovo di Roma.

I Papi di quei primi secoli, tutti Santi e parecchi Martiri, offrono una duplice testimonianza alla Tradizione del primato della Chiesa romana e del Vescovo di Roma: quella del loro Ufficio e l'altra della loro Santità. Sono anch'essi Tralci della Vite di Cristo. E con essi tutti i Santi Padri, d'Oriente e d'Occidente, unanimi nella fedeltà alla Chiesa romana e a Pietro come Vescovo di Roma.

Arriviamo a San Benedetto da Norcia (480/547). Quindici secoli dopo, la Chiesa romana lo proclama Patrono d'Europa, ritenendo valida per sempre la sua romanissima formula « ora et labora » con cui ha trasfuso in perfetto sincronismo con il Vescovo di Roma, la romanità e la fede nella nascente Europa. Uno dei primi discepoli è San Gregorio Magno Papa di cui abbiamo detto. Il tempo di Benedetto è quello degli avi di Lutero: Odoacre († 493), Teodorico († 526), Totila († 556). S. Benedetto è del nido di Roma. Lo Spirito Santo oppone ai Barbari S. Benedetto e gli altri Santi coevi, ma un solo Vescovo di Roma, che si perpetua e non si moltiplica.

Innumerevoli i Santi e i Martiri tra Re, Prìncipi, Duchi, Marchesi e Conti dell'età barbarica, e con essi, Dio solo sa quanti servi della gleba, così detti, ma non indegni dei Pastori di Betlemme. Ciò non sarebbe stato possibile senza l'unità intorno al Romano Pontefice. Tali Santi, noti e ignoti, costituiranno l'« humus » del terreno su cui fruttificano i Santi della Santa Romana Chiesa. Grazie a loro, nell'ora della grande prova, rimarranno fedeli a Roma i Cristiani del Reno, della Baviera, della Boemia, della Moravia, della Slovacchia, della Polonia, della Lituania e della Ucraina.

In Inghilterra S. Edoardo II Re († 978) pronipote di Alfredo il Grande, rielabora il terreno religioso su cui daranno rinnovata testimonianza di fedeltà a Roma, Tommaso Becket e i Martiri d'Inghilterra della Rinascenza, per la causa del Papa romano.

A conclusione delle vicende degli Imperatori Sassoni a Roma (Ottone I il Grande, Ottone II suo figlio, Ottone III suo nipote), San Nilo di Calabria († 1004) dissipa ogni equivoco circa il primato del Vescovo di Roma spalleggiando l'opera di riordinamento promossa dal Papa Gregorio V e da Papa Silvestro II. S. Stefano Re d'Ungheria († 1028) opera frattanto con lo stesso Silvestro II per diffondere la fede nel suo regno,

arginando i nuovi Barbari dell'Est. La stessa Casa di Sassonia conclude la propria dinastia con S. Enrico II Imperatore e sua moglie S. Cunegonda che offrono l'Impero al Papa come atto di sottomissione alla legge di Dio. Cose da medioevo, si dirà. Ma non è un atto politico, bensì di religione.

Il Camaldolese S. Pier Damiani († 1072), Dottore della Chiesa, che Dante pone in Paradiso, è il braccio destro di S. Gregorio VII. S. Canuto Re di Danimarca e d'Inghilterra († 1086) è un bagliore di cattolicità romana tra le nebbie del Mare del Nord. Papa Eugenio III è discepolo di S. Bernardo († 1153).

S. Francesco d'Assisi (il Sole di Santa Chiara e S. Domenico « il dolce spagnuolo » di S. Caterina da Siena) sono quelli che Innocenzo III ha visti in sogno, mandati da Dio a sostenere le colonne vacillanti del Laterano.

Per San Tommaso († 1274) il Papa garantisce la fede di tutti con la sua dottrina infallibile (*S.T.* II-II, 1, 10). E si tratta del Romano Pontefice, come egli espone nell'opuscolo « Contra errores Graecorum », commessogli da Papa Urbano IV per l'imminente Concilio Lionese. In tale opuscolo sovrabbondano i riferimenti ai Concili precedenti (I e II Costantinopolitano e Calcedonese) e ai Santi Padri (S. Giovanni Crisostomo, S. Cirillo d'Alessandria, S. Cirillo gerosolimitano). Nel trattato « de Incarnatione » della *Summa,* scrive: « Christus ut suam potestate magis ostenderet, in ipsa Roma, quae caput orbis erat, statuit caput Ecclesiae suae » (*S.T.* III, 35, 7, ad 3). S. Tommaso parla di volontà esplicita di Cristo in persona, il che è del tutto nuovo, nell'istituzione del Capo della sua Chiesa in quel luogo. Il che non ha il senso di precarietà. Circa l'obiezione che poi l'Impero decadde, abbiamo già risposto a questo « sed contra » al quale, peraltro, l'Aquinate non dà alcun rilievo. Nella ricerca del giusto regime politico, San Tommaso ammette con Sallustio: « Incredibile est memoratu quantum, adepta libertate, in brevi romana Civitas crevit » (*De Regimine Principuum,* Lib. I, cap. 5, 2 capov.).

S. Caterina da Siena († 1380) rappresenta quel punto di chiarificazione definitivo che avevamo già preannunciato. Scrive a Papa Gregorio XI, ad Avignone: « Ringrazio Dio e la Santità Vostra che Egli ha fermato e stabilito il cuore vostro, fattosi forte contro le battaglie di coloro che vi volevano impedire, cioè dell'andare a tenere e possedere *il luogo vostro* », ossia Roma. E precisa: « ... reputandomi indegna d'essere annunciatrice di un tanto mistero » (*Lettera* n 238). Non è più Caterina che vive ma Cristo in lei. E se Caterina parla di mi-

stero, s'intende un mistero di Cristo. Siamo nella voce della Tradizione. « Annunciatrice », dice, sicuramente nell'alone dell'Annunciazione di Maria, perché in Maria è l'incarnazione del Verbo che viene annunciata, qui in Caterina è l'incarnazione storica in Roma del Vicario di Cristo, « il dolce Cristo in terra », per dirla ancora con Caterina. Nell'omelia della Messa per la proclamazione di S. Caterina da Siena a Dottore della Chiesa, Papa Paolo VI diceva: « Il successo che finalmente Caterina ottenne — inducendo il Papa a tornare alla sua Sede naturale di Roma — fu veramente il capolavoro della sua operosità, che rimarrà nei secoli la sua opera più grande e costituirà un titolo speciale dell'eterna riconoscenza per Lei da parte della Chiesa » (4 ottobre 1970). Il tempo passa, ma la Verità si radica diventando pianta sempre più frondosa.

All'inizio del Quattrocento dell'Umanesimo e appena passata la bufera dello scisma d'Occidente, c'è Santa Giovanna d'Arco († 1431) il cui significato per la storia di Francia è ben noto, e la cui fine sul rogo come strega, pure. L'Inquisitore di Francia P. Bréhal o.p., nominato poco dopo da Papa Callisto III Borgia, capo di una Commissione d'inchiesta, incrimina il responsabile tribunale di Rouen di eresìa perché, rifiutando lo appello di S. Giovanna d'Arco al Papa romano, ha dimostrato di non credere al primato del Vescovo di Roma (Deman o.p., *Il rapporto dell'Inquisitore Bréhal sul caso Giovanna d'Arco.* Revue de Sciences philosophiques et théologiques, Paris, II Semestre, 1931).

Quindi S. Francesco di Paola (1416/1507), il patriarca della pre-riforma cattolica, intimo amico carismatico di Savonarola, è inviato da Papa Sisto IV alla Corte di Francia con altissimi compiti diplomatici, e qui rimane come consigliere di tre Re di Valois, fino alla morte. Proprio per la sua fedeltà a Roma, gli Ugonotti si scaglieranno contro le sue spoglie mortali, dissipando al vento ogni sua memoria.

E sul finire di quel secolo, con i suoi seguaci, tutti protesi nel Rinascimento Cinquecentesco, abbiamo fra' Girolamo Savonarola († 1498). Non è ancora stato proclamato Santo dal Papa e forse non lo sarà mai, come con volteriana ironìa affermano i suoi nemici implacabili. Ma segni di santità fra' Girolamo ne ha dati tanti, tra i quali la fedeltà esemplare alla Romana Chiesa e all'« Episcopo Romano ». Il seguente testo, nella linea di S. Tommaso e di S. Caterina da Siena, è forse il più bello e storicamente tempestivo di tutta la letteratura cattolica.

« Ad alcuni pare errore quello che io ho detto, che cioè

Roma ha da essere reprobata e Jerusalem eletta e a lei preposta. Al che io ti rispondo che questo non è errore perché non s'intende che per questo la Chiesa Romana abbia a mutare forma, ma che la Roma presente, idest i cattivi di Roma, saranno reprobati e spenti, e il fiore dei cristiani sarà nelle parti di Jerusalem (Savonarola intende la Chiesa universale, secondo il concetto patristico comune, ndr). E con questo non dico che la Chiesa Romana manchi, né che si abbia a mutar fede, né che ci debbano essere due papi; ma che sotto un Papa fiorirà Jerusalem più che nelle nostre parti di qua nel ben vivere cristiano. E tutte le genti del mondo dove saranno i cristiani, si umilieranno alla Chiesa Romana, perché tutte saranno rette dalla fede romana sotto un Papa santo, successore di Pietro, primo episcopo romano, del quale la sedia e diocesi principale sarà Roma, benché abbia ancora potestà plenaria sopra tutte le altre Chiese, come hanno tutti i Papi. E quando anche il Papa non stesse a Roma, non perde però la sua giurisdizione, anzi sempre è lui l'episcopo romano e in lui si unisce tutta la Chiesa Romana, anzi tutta la Chiesa universale » (*Scritti apologetici*, p. 253, lin. 5 ss).

Ovviamente, per assenza da Roma del Papa, Savonarola intende un momento temporaneo, come è stato di parecchi Papi, vuoi in esilio, vuoi per ministero, vuoi per una distrazione, come ad Avignone. Il contesto è chiarissimo: comunque sia, il Papa è sempre il vescovo residenziale di Roma, l'« episcopo romano », la cui « Sede e diocesi è Roma ».

La dottrina, l'osservanza, il culto di Savonarola per il Papa sono dottrinariamente precisi e moralmente eroici. Scrive ad Alessandro VI Borgia: « La Santità Vostra, presso la quale mi accusano di delitto di lesa maestà, fantasticando che io non cessi di dirne male e di provocarla e in molti modi stravolgono e sacrilegamente falsificano le mie parole, *fa le veci di Dio in terra* (...) Grazie a Dio non sono ancora tanto sciocco da smentire me stesso e per nessuna mira, per nessuna facenda, in nessuna occasione oserei volontariamente provocare o disprezzare il *Vicario di Cristo in terra*, che ha da essere principalmente rispettato (...) Per il resto mai, che io sappia, ho proferito qualcosa al di là della fede cattolica e di ciò che la *Santa Romana Chiesa* approva» (*Lettere*, pp. 150, n 4/151, n 2/9).

Testi di quel contenuto e di quel tono se ne trovano ancora parecchi negli scritti, pubblici e privati, di Savonarola. Nel « Trionfo della Croce » dice che il non essere con Pietro e i suoi successori è eresìa. Dunque il contrario è di fede. È questo il passo ulteriore di Savonarola su tutti.

Vengono così i tempi della grande negazione protestante e il motto di Lutero « los von Roma ». È uno slogan. Lutero è un ammiratore di Savonarola, e se lo avesse conosciuto e imitato fino in fondo, non sarebbe successo quello che lamentiamo, con i profondi sospiri di Geremia. Sarebbe ora d'intendersi, ora che Pietro sembra volere gettare il Ponte-Savonarola tra le opposte rive.

Sorge pertanto S. Ignazio di Loyola († 1556) il quale, essendo un Santo, aveva « il suo Vangelo », faceva nuova luce nella Tradizione secondo il momento storico, non poteva essere che un buono e un saggio, all'occorrenza un genio e un formidabile Condottiero. Così sono i Santi, e S. Ignazio di Loyola fu tutto questo. Organizza un esercito — detto da Lui per umiltà « Compagnia » — per ingaggiare battaglia con il mondo nuovo, in quello che ha di male, per salvare e promuovere ciò che ha di bene, come è la lettera e lo spirito della Buona Novella di Gesù. Però questo esercito è strategicamente schierato intorno al Vescovo di Roma contro cui si concentra il Nemico. I suoi mistici Militi si impegnano con un giuramento speciale (un quarto voto) alla difesa del Vicario di Cristo in terra, ossia il Vescovo di Roma. S. Ignazio aveva il genio di un grande militare, le sue capacità tattiche e strategiche sono tali che manda il suo migliore « ufficiale » in Giappone, S. Francesco Saverio, mentre egli resta a presidiare Roma. La testimonianza che « il suo Vangelo » era da Dio, l'abbiamo nella straordinaria fiorita di Santi da quella sua « Compagnia », noti i più grandi, ignoti i più numerosi e non sempre i meno gloriosi.

In quel secolo della grande tempesta c'è la testimonianza dei Martiri d'Inghilterra, S. Tommaso Moro, Sindaco di Londra e Cancelliere di Sua Maestà Britannica, principe degli umanisti; S. Giovanni Fisher, Cardinale Primate d'Inghilterra; i Martiri benedettini, tra i quali un certo Arturo, e i soliti Ignoti nei quali Dio ama celarsi per rendere più trionfale il Ritorno del Figlio di Dio, Cristo Gesù. Tutti Martiri per il Primato del Vescovo di Roma.

Più in là, dopo l'apocalisse della Rivoluzione francese, scegliamo la mirabile « Lettera sulla Santa Sede » del Padre Domenico-Enrico Lacordaire. E, ormai a noi prossima, S. Teresa del Bambino Gesù che ai piedi di Leone XIII implora di potere essere Carmelitana di clausura a quindici anni: « Se voi direte sì, tutto il mondo dirà sì ». Così confessa ingenuamente la grande verità di Pietro. Fu letteralmente strappata dalle ginocchia del Papa, mentre Leone XIII la seguiva da lontano con un lungo sguardo profetico.

B) *La Romanità della Chiesa e di Pietro nelle Sacre Scritture*

i) *I Vangeli*

Se Gesù si rivestì di romanità, non fu per coincidenza occasionale, ma per un dispiegarsi del piano della salvezza. E se Cristo è romano, romana sarà la sua Chiesa, e romano il suo Vicario in terra.

Gesù nasce come suddito romano, in occasione del censimento dell'impero, ordinato da Cesare Augusto (*Lc* 2, 1); e patì sotto Ponzio Pilato, il proconsole di Roma a Gerusalemme, essendo Tiberio imperatore. Nella luce della Rivelazione — diffusa in tutto il creato come un'aurora boreale — queste indicazioni vanno oltre l'ordine profano. È il Verbo di Dio che incarnandosi esplicita la sua presenza nell'ordine cosmico e nella Storia universale. Le tre genealogìe di Gesù, secondo Abramo in Matteo, secondo Adamo in Luca, secondo Dio in San Giovanni, danno a quella coincidenza un'evidenza di Rivelazione. Quel Bambino che viene censito è il Verbo di Dio fatto uomo, gettato come semente nel solco della Storia; quel Galileo che verrà crocifisso trent'anni dopo, è il Verbo di Dio fatto uomo, vincitore della morte. In questo senso va letto Eusebio quando scrive: « Il Verbo di Dio si è incarnato nel momento in cui l'unità politica attuata dalla dominazione di Roma ha preparato l'umanità ad accogliere la nozione di Dio » (*Hist. Eccl.* I, 2, 23). Nella sua vita temporale Gesù si profila romano: in congiunzione dell'ordine politico che viene dall'uomo, con l'ordine eterno che vien da Dio.

La frase di Gesù: « Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio », non è relativa per quanto riguarda Cesare e assoluta per quanto tocca il principio di Autorità. Nel fatto relativo c'è un impatto con l'assoluto, nel caso è la pienezza dei tempi che coinvolge l'istituto di Cesare. Parlando all'ONU Gesù avrebbe detto: « Date a Roma quel che è di Roma e a Dio quel che è di Dio ». Senza volere insegnare nulla a Dio.

Lo stesso patire sotto Tiberio — dice Dante nella sua mirabile sintesi dell'ordine romano ovvero della romanità — contribuisce alla gloria dell'impero di Roma, avendo Cristo scelto spontaneamente di morire in quel tempo (*Par.* 6, 88/90). Non è una coincidenza fatale, ma profetica, siccome è Dio che usa Tiberio — Vicario di Dio direbbe Savonarola — per realizzare

le imperscrutabili vie di Dio. Che cosa pretendiamo di capire noi della romanità di Dio?

Il Cristo nasce, cresce, patisce, muore e risorge, e ascende in Cielo per mandare lo Spirito Santo, permanendo la pienezza dei tempi e la pax romana.

Colpito dalla sicurezza con cui Gesù resiste alle insinuazioni, Pilato gli dice infine, con tipica consapevolezza e superbia romana: « Non sai che io ho il potere di liberarti e quello di crocifiggerti?». Ma Gesù: « Non avresti alcun potere contro di me se non ti fosse dato dall'Alto » (*Gv* 19, 10/11). È il riconoscimento dall'Alto di quel potere, della romanità, cui s'innesterà la Chiesa di Pietro, dopo che Cristo abbia riportato con il sacrificio della Croce, l'ordine e la vita.

In quel dialogo c'è il riflesso capovolto della confessione di Cesarea, quando Cristo investì del Papato il suo discepolo Pietro. Pilato ha coscienza della grande verità di Roma, e Gesù gliela riconosce, probabilmente rivelandogli che il Re che aveva dinanzi era il Figlio di Dio. Ma Pilato se ne lavò le mani, credendo di dissipare il rimorso, che da quel momento cominciò a rodergli il cuore.

L'episodio del centurione che viene da Gesù per chiedere la guarigione di un suo servo è emblematica (*Mt* 8, 5). È un romano. Diciamo di più: è un rappresentante dell'esercito romano. Perché ancora Roma? Perché non un Greco, un « Melchisedech » di passaggio? Non c'è altro motivo che la scelta deliberata. L'episodio è notoriamente sublime. Gesù elogia la fede del centurione: « più grande che non in Israele ». Il parallelo è voluto. La Chiesa perpetua l'impareggiabile umiltà del militare romano, nella Comunione del Sacrificio della Messa di rito romano. San Tommaso ne è commosso al punto che definisce il Centurione o un Santo o un Angelo. Comunque, era rivestito delle insegne di Roma. L'episodio vuole essere un richiamo di romanità, una conferma ammirevole. Ne scaturisce una profezia: « Perciò — dunque come conseguenza — vi dico: molti verranno da Oriente e da Occidente per sede a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli ». Oriente e Occidente fanno pernio su Roma.

Il centurione romano che presiede alla crocifissione di Gesù è una nuova conferma. Appena spirato il Salvatore, il centurione romano che comandava la truppa di fazione, « visto quanto era accaduto, diede gloria a Dio dicendo: — certamente quest'uomo era giusto » (*Lc* 23, 47). Per il romano l'essere giu-

sto, il « jus », è tutto. San Matteo precisa che il centurione stesso e i suoi soldati ebbero grande paura ed esclamarono: « Questi era veramente Figlio di Dio » (*Mt* 27, 34). Che cosa potevano sapere quei militari, del tutto ignari, della dottrina di Cristo? Se ne erano giuocata la Tunica poco prima. Come non pensare alla Rivelazione che si compie in loro? Non è forse la stessa parola di fede di Pietro a Cesarea?

I soldati che tornano al tramonto per spezzare le gambe ai crocifissi, secondo la prassi, sono forse gli stessi. Comunque ancora romani sono. E il centurione, dopo avere constatato che Gesù era spirato, prima di andarsene, « aprì », con una lanciata noncurante, il Costato di Cristo (*Gv* 19, 34). Quale istinto misterioso! Certo era guidato dallo Spirito Santo perché in quel gesto, annota lo stesso Evangelista, si verificava una solenne profezia. Era la romanità che « apriva » quel Cuore dal quale nasceva la Chiesa dei sacramenti. In quella moltitudine di romani, di giudei e sicuramente d'altre stirpi — i giudei battendosi il petto — la Chiesa romana ne riconosce uno solo: il centurione della lancia, e lo venera sugli altari, trasformando il gesto profetico in un nome eterno: San Longino.

ii) *Atti degli Apostoli*

È necessario riassumere il fatto di cui al capitolo X. I primi versetti recitano: « A Cesarea abitava un tale di nome Cornelio, uno dei centurioni della coorte chiamata Italica ». Dunque si tratta di militari romani, probabilmente d'Italia. « Era un uomo pio — continua il testo parlando di Cornelio — credente in Dio con tutta la sua casa, dedito a molte elemosine in favore di Israele e continuamente intento a pregare Iddio ». A noi torna alla mente il ritratto di Scipione l'Africano. « Un giorno — riprende il testo — verso l'ora nona, Cornelio vide in una visione reale un angelo di Dio apparirgli e chiamarlo: — Cornelio! ». Dunque anche un pagano, nel caso un romano, poteva avere una visione autentica. « Cornelio fissò l'angelo, ebbe paura e balbettò: — Che è, Signore? —. La risposta fu: — Le tue preghiere e le tue elemosine sono salite con credito al trono di Dio. Perciò adesso manda qualcuno a Joppe e fai venire da te un certo Simone soprannominato Pietro ». La religione di questo pagano-romano verso il vero Dio è sicura, è rivelata dal testo sacro; e le preghiere e le elemosine del Romano sono chiaramente intese a ottenere la « salvezza », dal momento che l'angelo dice di mandare a chiamare il missio-

nario della vera fede: Pietro in persona. C'è da chiedersi, con San Tommaso, se questo Cornelio — omonimo di quello incontrato da Gesù — non sia anche lui un Santo « in previsione dei futuri meriti di Cristo », come oggi dicono i teologi. Pertanto Cornelio chiama un suo attendente, « uomo pio », dice il testo rivelato — un soldato, e di quei tempi! — e lo manda con due domestici a Joppe.

Nel frattempo Pietro ha una visione che gli rivela, in modo sorprendente e per ora incomprensibile, che non solo Israele ma anche tutte le Genti sono chiamate alla salvezza di Cristo. E mentre ciò accadeva, i tre mandati da Cornelio erano giunti alla porta di Pietro. Questi viene nuovamente avvisato dallo Spirito Santo che c'è qualcuno sotto che lo cerca, ordinandogli di mettersi in cammino con quelli. Come è evidente è lo Spirito Santo che sensibilmente coordina gli attori di questa grande pagina della salvezza, e non ha bisogno di farsi capire: ordina, e chi è santo lo segue. Pietro scende alla porta di casa sua, e come se parlasse a vecchie conoscenze, dice ai tre messi di Cornelio: « Sono io, che cosa volete? ». E rispondono, ovviamente per bocca del « pio attendente »: « Il centurione Cornelio, uomo retto e credente in Dio, stimato in tutta la popolazione ebrea, ha ricevuto avviso da un angelo del cielo di farti venire a casa sua per avere istruzioni da te ». L'Autore del testo insiste manifestamente nello stilare i tratti pre-evangelici di quei Romani, in modo commovente per chi sa che il Signore è vicino! Meriterebbe un'attenzione quel rapporto dei Romani con gli Israeliti. Tra l'altro è in relazione a Pietro, ancora convinto che la salute è solo per i « circoncisi ». Mysterium magnum!

Il giorno seguente Pietro partì con i tre e alcuni battezzati di Joppe, tre israeliti-cristiani, certamente delle stesse idee di Pietro, giungendo quattro giorni dopo a Cesarea. Non era davvero vicino. Appena arrivati, « Cornelio gli si fece incontro e gli si gettò ai piedi per adorarlo. Pietro lo rialzò dicendogli: — Alzati perché sono un uomo anch'io ». È importante rilevare come alla profonda religiosità di Cornelio e dei suoi, corrisponda il senso non meno profondo di Pietro della propria umanità. Sono un uomo anch'io! Detto a un Romano. Questo dice molto come preludio alla romanità di Pietro e della Chiesa a cui Cristo l'ha posto a capo.

Cornelio accompagnò Pietro a casa sua, dove c'era molta gente ad attenderli, i familiari di Cornelio, quindi un ceto prevalentemente se non totalmente romano. Si scambiarono il concetto delle rispettive visioni constatando come collimassero. E

anche questo è molto significativo! Poi Cornelio disse a nome di tutti: « Da questo momento noi tutti siamo davanti a te per ascoltare quanto il Signore ti ha suggerito ». Parla del Signore come di una comune conoscenza!

La scena s'è fatta vasta. Non è ancora l'impero romano ma, prendendo la parola, Pietro enuncia una dottrina universale che i Romani hanno il privilegio di udire per primi nella sua dizione definitiva: « Mi convinco veramente che Dio non fa discriminazioni, ma presso ogni nazione gli è gradito chi lo teme e opera il bene ». È Paolo che avrà il mandato di evangelizzare le Genti, ma è Pietro che le accoglie per primo, e quella prima Gente è di Romani. Il fatto è quanto meno singolare, e non gli si può attribuire altro senso che il segno della predestinazione alla romanità della Chiesa e di Pietro.

Pietro continuò a parlare, illustrando il piano della salvezza e, quando ancora parlava, « lo Spirito Santo discese su tutti gli uditori. Allora tutti i convertiti dal giudaismo che erano venuti con Pietro, si stupirono che il dono dello Spirito Santo fosse effuso anche sui pagani ».

È una svolta determinante, testimoni non senza divino consiglio, i primi cristiani venuti dal giudaismo, i quali si sarebbero stupiti ancor più se avessero riflettuto — e forse lo fecero ma il testo non lo dice — che quei primi pagano-cristiani erano eccellenti romani, e loro amici profondi.

Allora Pietro riprese a parlare dicendo quest'altra grande parola: « Chi può negare l'acqua del battesimo a costoro che hanno ricevuto lo Spirito Santo al pari di noi? — E così li fece battezzare nel nome di Gesù Cristo ».

Se quei pagani (romani) avevano già ricevuto lo Spirito Santo, che senso aveva riceverlo di nuovo con il battesimo?

Abbiamo già detto che cosa s'intende per Chiesa dei battezzati. Essa è la Chiesa visibile delle primizie, dei « primogeniti », come dice S. Paolo, « deputati », come dice S. Tommaso, a instaurare nel mondo il culto cristiano, ossia l'Eucarestia, culmine della vita sacramentale, mediante la quale la grazia di Cristo, che rende totalmente consorti, in atto, della natura divina, viene progressivamente irrorata, secondo « i modi e i tempi che sono nella potestà del Padre », nazione per nazione, a tutto il genere umano. E questo è avvenuto per primo, per mano di Pietro. Cominciando dai Romani.

Forse Pietro andò a Roma con qualcuno di quei suoi primi

cristiani romani, o li ritrovò nella Città eterna, dimessi dal servizio. Resta che quanto fu fatto a Cesarea, si perennerà a Roma e da Roma. A Cesarea, un giorno, Pietro fu eletto da Cristo, nel nome della SS. Trinità, suo Vicario in terra. A Cesarea, adesso, Pietro si forma il suo primo gregge di Romani, i primi tra le Genti. Questo tra poco sarà la Chiesa romana, che tale si riconosce nella romanità di Pietro per sempre il Vescovo di Roma.

iii) *San Paolo, l'Apocalisse*

Quando la storia di San Paolo volge al termine, «... il Signore Gesù gli apparve e gli disse: — Coraggio! come hai reso testimonianza all'Evangelo in Gerusalemme, così devi renderla a Roma» (*Atti,* 23, 11).

Non è un riferimento puramente geo-politico. Un grande uomo come San Paolo avrebbe capito anche da solo che, per ragioni geopolitiche doveva andare in fine anche a Roma. Si tratta invece di un'analogia importantissima; di una continuazione sostanziale.

In Gerusalemme il Messia compie e testimonia la sua rivelazione di essere il Figlio di Dio, non solo nominalmente, ma nel senso ontologico più profondo di Verbo di Dio incarnato, il Figlio nel quale il Padre si è compiaciuto e che dobbiamo tutti ascoltare.

Da Gerusalemme, dopo Pentecoste, la Chiesa di Cristo, ossia Cristo nella sua Chiesa, s'apre a tutte le Nazioni. Prima con Pietro come pernio della costruzione; poi con Paolo che riceve direttamente da Cristo il mandato di andare a tutte le Genti. Ed ora lo manda personalmente a Roma, a dargli testimonianza. Quale testimonianza? La testimonianza che la linea proveniente dalla notte dei tempi, portante la promessa della restaurazione, non termina a Gerusalemme, ma continua tra le Genti, dal caposaldo di Roma.

Tale testimonianza costerà a Paolo un'ininterrotta persecuzione del «partito di Gerusalemme»: falsi cristiani, falsi ebrei, falsi pagani, uniti consapevolmente o istintivamente contro l'Apostolo delle Genti, fino a spingerlo al Martirio — oh grazia suprema! — a motivo della loro invidia più che del sospetto romano (*Atti* 13, 46-50; 17, 5; 20, 3. *2 Tess.* 2, 5/7. *Atti,* 28, 19).

Come l'Antico Testamento termina a Gerusalemme con la disputa sull'ebraismo, così il Nuovo s'apre su Roma con la disputa sulla romanità. La Chiesa sarà sempre più romana, contribuendo alla romanità delle Nazioni, non per una romanizzazione farisaica e razziale, cioè capovolgendo i valori, ma affermando sempre più il Regno di Dio — il Regno dei cieli di Gesù — nel presupposto concreto dell'uomo. La Chiesa si è riconosciuta nella sintesi teologica di San Tommaso d'Aquino, proprio per questo. Non è una sminuizione. Si delinea una costruzione formidabile: una piattaforma concreta per la restaurazione dell'universo in Dio.

Non dimentichiamo, in particolare, che Paolo è romano di nascita, il che era di determinante importanza nella regola di Roma. Paolo se ne gloria e se ne serve: contro il proconsole di Roma, appellandosi con dignità e diritto a Cesare, incutendo timore ai suoi giudici (*Atti* 22, 25/28. 25, 11). Gesù ha scelto il suo « vaso di elezione » tra gli Ebrei, ma nel quale l'uomo è un cittadino romano.

La lettera ai Romani di San Paolo è la sintesi della dottrina dell'Apostolo circa la giustizia e la grazia, il vecchio e il nuovo Adamo, l'anelito universale alla rivelazione dei figli di Dio, e sembra confermare che tale nuovo Adamo è, come uomo civile e di sempre, innanzitutto romano, tanto più archetipo, quanto più diventa chiaro che il vero Uomo è pure il vero Dio.

In un libro intitolato « Quando la nube si alzava » (Marietti 1983), il Domenicano francese di stirpe ebraica P. Bruno Hussar, nel lodevole intento di portare il suo Popolo alla Chiesa, forza il capitolo XI della lettera ai Romani di San Paolo. Congiunge il primo Israele all'Ultimo, dimenticando l'intermezzo dell'apostasia e della crocifissione del Messia, cioè interrompendo e negando la ricostruzione civile e ordinata dell'universo creato e del genere umano « per il sangue della Croce » (*Col.* 1, 20). Ne viene una svalutazione completa della Chiesa romana. L'eroico P. Hussar (ha sofferto molto per divenire cristiano e per rimanerlo — il suo libro è autobiografico) rimane intrappolato nel sofisma dell'« era costantiniana » (che egli cita), senza rendersi conto che è un'eresia. Crediamo di averlo dimostrato. Così la Chiesa romana è causa di tutti i mali, soprattutto della persecuzione degli Ebrei. La tesi non è malevola, ma carente d'ogni informazione sul concetto di romanità. Il concetto di romanità della Chiesa e di Pietro è robusto; la sua identità è ontologica e storica insieme. Quanto abbiamo detto può essere ripetuto meglio, ma non lo si può smentire.

Il modello etico e civile dell'uomo va rifatto, in attesa che Israele si convinca ragionevolmente, ritorni per grazia di Dio, e allora « Dio sarà tutto in tutti » (*1 Cor* 15, 28).

« Tutto però si faccia in modo conveniente, e con ordine » (*ib.* 14, 40). La romanità è ordine.

* * *

Nella lettera ai Galati San Paolo dice: « Quando venne la pienezza dei tempi — quella omogenea all'egloga di Virgilio — Iddio mandò il suo Figlio nato da Donna » (4, 4).

Non è pensabile che San Paolo accennasse quasi distrattamente al puro fatto fisiologico di quella nascita, senza avere pieno il cuore di tenerezza per quella Madre che era Maria, la Mamma del Signore. L'accenno all'evento non manca di solennità e se fosse stato necessario dire qualcosa di più, Paolo l'avrebbe detta. Ricordiamo come dall'accenno al « Dio ignoto » Egli trae il mistero di Dio creatore e dell'Uomo Gesù risuscitato, istituito da Dio giudice di tutto il genere umano.

S. Amedeo di Losanna, nella seconda lettura della festa di Maria Regina nell'ottava dell'Assunta (*Brev. Rom.)*, fa una descrizione della presenza attiva di Maria tra gli Apostoli, che non è letteraria, ma sicuramente la « voce » della Tradizione. Pare certo che S. Luca sia salito tra le colline di Efeso, ove S. Giovanni custodiva Maria, per attingere alla prima fonte, secondo il suo proposito, almeno i segreti del Vangelo dell'infanzia di Gesù. Che sa tanto di vivo! Era il tempo della missione paolina a Efeso. Paolo lo sapeva e forse — o senza forse — salì a venerare la Madre del Signore (*Maria Assunta a Efeso?*, Palestra del Clero, Rovigo, 1976, n 10).

A Efeso S. Paolo rischiò la vita per avere turbato il culto di Artemisia con il « suo Vangelo ». Una teologica di San Paolo su Maria era a quel tempo impensabile per tutta la Chiesa. Maria faceva parte del mistero dell'arcano come l'Eucarestia.

Sarà privilegio della Chiesa romana affermare e diffondere la nozione e il culto di Maria. Tale nozione e tale culto hanno seguito in XX secoli di storia, l'ascesa progressiva del sole di giustizia tra le Genti e l'opera conforme della Chiesa di Roma. Si può parlare di nota mariana della Chiesa cattolica nella sua stessa romanità.

Maria viene proclamata Madre di Dio al concilio di Efeso (431) quando l'impero si spegneva e la Chiesa è nel pieno mat-

tino della sua maternità di fede e di civiltà tra le Nazioni. L'anno successivo Papa Sergio III fa erigere in Roma una basilica detta di Santa Maria Maggiore in memoria del Concilio di Efeso.

Poi non ci sarà Papa, non ci sarà Santo della Chiesa di Roma, che non darà testimonianza del proprio amore a Maria, Madre di Dio, mentre fervono tra i teologi gli studi per la messa a punto degli altri dommi mariani. È la voce della Tradizione che riecheggia nella Chiesa di Roma specialmente per dire di Maria sempre più con cuore e intelletto, mentre invisibilmente fanno coro gli Angeli. I Vangeli ne parlano, il Vecchio Testamento preannuncia: la Genesi, Ester, Isaia, Malachia, la Sposa dei cantici. Ma la Tradizione romana sovrasta le Scritture rivelandone i gioielli più intimi e nascosti.

Nel secolo XII S. Bernardo inventa la « Salve Regina » e nel secolo successivo San Domenico diffonde il Rosario, ereditato dai Cistercensi e che noi recitiamo diversamente, ma che è sempre il Rosario di Maria. Al termine dell'età di mezzo, si leva verso il Paradiso il canto di Dante alla Vergine Madre « umile e alta più che creatura ».

Non c'è città, non c'è pieve montana o di campagna, ove la Chiesa romana vive, che non abbia la sua chiesa antica dedicata a Maria. Maria in Trastevere è dei primi secoli. Dove è giunta la Chiesa di Roma, non c'è bivio, non c'è vetta ove non sorga un pilonetto, una cappella a Maria.

Saltiamo pure a piè pari questi XX secoli e arriviamo alle proclamazioni dommatiche dell'Immacolata (Pio IX), dell'Assunta (Pio XII), al concilio Vaticano II dove Paolo VI concludeva, proclamando Maria Madre della Chiesa, tra le ovazioni dei Vescovi di tutto il mondo.

Tutto questo è avvenuto soltanto nella Chiesa di Roma. Maria è Romana.

Nell'Apocalisse — scritta a metà del primo secolo — l'Autore San Giovanni, che languiva nell'isola di Patmos in prigionia, dopo di che poco più era il martirio, descrive un gran segno che egli vide nel cielo prospiciente di Efeso:

« Una Donna vestita di sole, con i piedi sulla luna e la fronte circonfusa da una corona di dodici stelle » (12, 1).

È la Donna della Genesi, madre del genere umano riscattato e restituito al centro del cosmo pieno di Dio; è l'Israele

della Donna del Magnificat; è la Chiesa visibile nella romanità del « sole invitto » che nasce da Donna. Ma è soprattutto Maria, assunta corporalmente in cielo, che appare al discepolo prediletto in catene.

La Chiesa-bambina era ormai adulta e « fondata » in tutto l'impero romano. Pietro e Paolo stavano marciando sulla via Appia antica, non a capo delle legioni di Roma, ma della Chiesa dei Santi. Con il loro sangue le avrebbero dato il sigillo della romanità, aprendo l'era delle Nazioni, nel battesimo del Figlio di Dio, nato da una Vergine che viveva a Nazareth e il cui nome era Maria.

CONCLUSIONE

Abbiamo detto nell'introduzione quale fosse il movente di questo nostro saggio. Rintuzzare il neo-modernismo che si arrocca nell'eresia dell'« era costantiniana », contestando addirittura il Vaticano I con ragioni peregrine; poi fare fronte al Golìa dei recenti quattro volumi di « Storia di Roma », il cui obiettivo è di azzerare Roma e la romanità. Azzerare, lo comprendiamo, non vuol dire annullare, ma ricominciare da capo. E noi abbiamo voluto, appunto, mostrare quale sia il vero punto di partenza.

Ora aggiungiamo che abbiamo avuto pure un altro proposito. Quello di rispondere alla chiamata, anzi all'ordine, del Santo Padre, formulata nei termini seguenti, nella recente enciclica « Sollicitudo rei socialis »:

« Siamo tutti chiamati, anzi *obbligati*, ad affrontare la tremenda sfida dell'ultima decade del secondo Millennio. I pericoli incombenti minacciano tutti: una crisi economica mondiale, una guerra senza frontiere, senza vincitori né vinti » (n 47).

Noi abbiamo inteso rispondere con questo nostro contributo, ben convinti di ciò che Papa Giovanni Paolo II dice successivamente: « ... la distinzione tra persone e Paesi ricchi, tra persone e Paesi poveri, *avrà poco valore,* salvo la maggiore responsabilità gravante su chi ha di più e può di più. Tale motivazione non è *l'unica né la principale.* È in giuoco *la dignità della persona umana,* la cui *difesa e promozione* ci sono state affidate dal Creatore, e di cui sono rigorosamente *debitori* gli uomini e le donne in ogni congiuntura della storia » (*ib.*).

Se non siamo riusciti a spiegare che cosa sia la romanità in sé e perché la Chiesa di Cristo e Pietro Vicario di Cristo siano romani, tale testo del Papa polacco ne è una sintesi superiore, chiara e impegnativa. È del tutto nello stesso senso del testo citato di Pio XI nella *Mit brennender Sorge*, contro il neo-paganesimo nella Germania nazista. Dio non voglia che Giovanni Paolo II sia profeta come Pio XI, rimanendo inascoltato il richiamo di Dio.

Nei nostri propositi poi c'è ancora quello di dissipare l'ingenuità apparente di quei cattolici che, quasi avvelenati dallo smog culturale, snobbano la disputa sulla romanità, minimizzandone o negandone addirittura il fondamento. Capitò persino a San Giovanni Bosco il quale, fervendo la « questione romana », ossia la contesa per Roma tra Chiesa e Stato italiano, ebbe a dire che Roma non doveva importare affatto alla Chiesa. Se n'ebbe un severo richiamo del severissimo Santo Ufficio di allora, e il povero Don Bosco si ritrattò con pianti e veglie che ancora commuovono (Card. Salotti, *Il Santo Giovanni Bosco*, 1963, SEI).

I cultori dell'eccelsa figura di Antonio Rosmini, condividono di sicuro il seguente testo del grande e non poco santo abate roveretano, che però è in totale contrasto con quanto siamo venuti dicendo:

« Il paganesimo era inviscerato nella società. Solo individui erano cristianizzati. I Barbari spazzarono via gli individui. L'ignoranza e la perdita della lingua comune (il latino) piombarono come calamità sul popolo. I Barbari spazzarono via l'impero romano anche nelle rovine. Il medioevo è un oceano che separa l'antichità dall'era moderna senza contatto » (*Le cinque piaghe della Chiesa*, 1966, p. 70, n 20). Dopo quanto detto (ricordiamo Falco e Belloc che di storia se ne intendevano meglio), appare chiaro l'abbaglio di Rosmini, vittima del tranello culturale degli « iperborici ». E per risolvere il disappunto con un sorriso bonario, ricorderemo quanto Alessandro Manzoni, il grande amico di Rosmini, scriveva a proposito del Cardinale Federico: « Non dobbiamo dissimulare che Federico tenne con ferma persuasione, e sostenne in pratica, con lunga costanza, opinioni, che al giorno d'oggi parrebbero a ognuno piuttosto strane che mal fondate; dico anche a coloro che avrebbero gran voglia di trovarle giuste. Chi lo volesse difendere in questo, ci sarebbe quella scusa così corrente e ricevuta, ch'erano errori del suo tempo, piuttosto che suoi: scusa che, per certe cose, e quando risulti dall'esame particolare dei fatti, può avere qualche valore, o anche molto; ma che applicata così nuda e alla cieca,

come si fa d'ordinario, non significa proprio nulla. Perciò, non volendo risolvere con formole semplici questioni complicate, né allungar troppo un episodio, tralasciamo anche d'esporle; bastandoci di avere accennato così alla sfuggita che, d'un uomo così ammirabile in complesso, noi non pretendiamo che ogni cosa fosse ugualmente; perché non paia che abbiamo voluto scrivere un'orazione funebre» (*I Promessi Sposi*, cap. XXII, in fine). E questo valga anche per il grandissimo Manzoni che, in fatto di romanità, condivideva le idee di Rosmini.

Ora verremo a qualche applicazione concreta, come si suol dire, quasi per scusarsi di essere stati momentaneamente tra le nuvole. Vedremo qualche piccolo modello, due o tre, dai quali traspaia più vicino che lontano il terzo Millennio. Il progetto di Leonardo per un aeroplano era ben lungi dagli aviogetti e dalle astronavi odierne. Però il concetto c'era e il genio di Leonardo non si è smentito. Questo per intenderci, non per tracciare un parallelo. Ognuno stimi i nostri schemi come i progetti di una fabbrica di giocattoli.

Stati Uniti d'America

Cominciamo dagli Stati Uniti d'America perché questa è la prima potenza mondiale e la Nazione-guida, oggi. Come Roma al tempo dei Romani. È dunque questa la pienezza dei tempi per l'impero del Nord-America? Se sì, Virgilio bussa alla porta e la Chiesa con i suoi Santi.

Presso tutte le Nazioni, alla vigilia del terzo Millennio, urge la riscoperta della romanità, e la vera missione degli Stati Uniti d'America è quella di portare al Mondo il genio di Roma rivissuto in quella tipica fisionomia che gli Americani chiamano «the American way» e lo «Spirit of America». Lo diceva anche il Cardinale Spellman, arcivescovo di Nuova York e un papabile degli anni Quaranta.

Gli Stati Uniti d'America nacquero dal bisogno di un adattamento sano e sacro, alle nuove forme e ai nuovi ritmi della società, come la libertà comanda: nel caso fu la libertà dagli anglo-francesi dell'Est e dai franco-spagnuoli del Sud. Dalla tragedia di tremende guerre di secessione e da quella di ancor più tremenda guerra civile, gli Stati Uniti si trovarono tra loro avvinti dal sovrano concetto della Libertà. È il loro domma.

Ma la libertà presuppone l'Uomo come persona, e l'esatto concetto di Dio di cui l'Uomo è immagine e somiglianza. È facile dire, ma è più profondo d'ogni altra cosa. Diversamente,

anche la grande, solenne Libertà degli Stati Uniti d'America, genera servi e schiavi « moderni » in casa e ai confini dell'impero.

L'America ha bisogno di essere arata dalla cultura classica romana e seminata di quel seme da cui sbocciano i Santi romani. L'America ha bisogno di un Virgilio che parli americano e che « veda » l'ordine delle cose dell'America. Ha bisogno di un Giulio Cesare che faccia in America ciò che l'assassinio gli impedì di fare a Roma: radicare l'uomo alla terra e assicurare la libertà con la giustizia di una democrazia forte e verace, ossia che non fallisca nelle cose per vanità di uomini.

L'America ha bisogno di sviluppare la mente con la nitida e precisa lingua latina che computerizza l'intelletto senza meccanizzarlo e senza ucciderne la memoria. Oltre alla mostruosa inserzione della lingua meccanica nel mondo del linguaggio, ci siamo abituati a mentire con un linguaggio che non aderisce più all'entità ontologica delle cose: alla *res*. Tutto è fenomeno, tutto è apparenza, perciò tutto è illusione, preda del calcolo fisico-matematico e della morale utilitaria. Ma è tutto metafisicamente falso e sempre in procinto di crollare sull'uomo, perché privo del suo principio che è il solo Atto di esistere. Che è Dio, come Egli stesso si dichiarò a Mosè: « Io-sono ».

L'America ha bisogno di un San Francesco americano nel mondo delle industrie, della banca, del lavoro; di un San Domenico americano nel mondo del pensiero e della parola; di un San Benedetto americano nel profondo Sud agricolo e nel Far West; di una serie di grandi e santi Papi romani che facciano in America quello che il Vescovo di Roma fece in tanti secoli nell'Europa dei Barbari.

C'è un adattamento storico arricchente, nella Verità e nella Carità, di cui la Chiesa cattolica è garante con l'umano sigillo della romanità e quello divino di Cristo, vero Figlio di Dio. La illusione opposta è promossa dal diavolo, com'è verificabile lungo il corso della storia delle società. L'ultimo esempio, non unico né raro nella storia, fu quello di Hitler che di romano aveva soltanto un falso saluto romano, e come emblema una croce uncinata, in un occhio di bue su drappo rosso, lontano duemila anni dalla Croce di Cristo su sfondo e proiezione infinita di gloria divina.

John Kennedy sembrò toccare il cielo. Il suo messaggio della « nuova frontiera » tra le stelle e nella coscienza comune della libertà, rimarrà per sempre un indirizzo e uno sprone universale. Ne fu il Martire civile. Ma non era un Santo e non era ancora entrato nell'orbita di Roma.

Se ai tempi di Traiano i Romani si fossero spinti fino al Volga romanizzando le radici di quei popoli, il marx-leninismo non si sarebbe imposto così facilmente e in modo così barbaro. E se oggi in Russia ci fossero i Romani, questi troverebbero presto il bandolo per ristabilire l'ordine e la tranquillità, ossia la pax romana. Ai Romani non sarebbero sfuggiti tre filoni positivi per costruire.

1. Carlo Marx, un ebreo ungherese di lingua tedesca, ha scoperto che il lavoro è la forma di valore della materia merce. È una scoperta metafisica, nella linea di Aristotele, come egli dice con parole ammirate e commosse per il genio dello Stagirita. La materia — dice — con il lavoro diventa un altro essere (*Il Capitale,* Libro I, sez. 1, cap. 1, n 3, B 3; sez. 2, cap. 4, n 1).

2. Lenin ha individuato lo Stato borghese, così detto di diritto, come falsificazione del diritto a favore della classe dominante, quella che ha fatto la Rivoluzione francese per proprio tornaconto, compiacente la cultura illuministica al suo servizio, non gratuito.

3. La carica rivoluzionaria della Rivoluzione d'ottobre non viene dalle teorie marx-leniniste e in seguito dal culto della personalità di Stalin, ma dall'anima russa, messa a nudo, nei suoi dolori e nelle sue speranze, dall'immensa letteratura russa dell'Ottocento: Puskin, Gogol, Cechov, Turghenjev, Dostojewskij, Tolstoj e altri non minori.

Individuati questi punti, i Romani avrebbero prammaticamente eliminato gli errori inventati, elucubrati da Marx, Lenin e Compagni, per rendere il più efficace e distruttiva possibile la Rivoluzione. E cioè: l'ateismo militante, orribile a dirsi per la « pietas » romana; il materialismo dialettico, indegno dell'ordine cosmico; il lavoro operaio quale unico creatore di ricchezza; l'attività imprenditoriale accusata di sfruttamento sistematico e congeniale del lavoro operaio, onde il proprio guadagno è soltanto un furto sul salario (Plus-valore, profitto); di qui il materialismo storico, la lotta di classe, l'odio per i padroni, anima e vita della rivoluzione; di qui la dittatura del proletariato, il partito unico, il segretario del partito onnipresente e onnipotente, i « soviet » (consigli) che erano la vera novità costruttiva, strumentalizzati e quindi inattivizzati dai funzionari di partito, dalla polizia segreta, dai colonnelli dell'armata rossa. I Romani avrebbero ingaggiato battaglia, con alterne vicende —

come con Cartagine — ma alfine avrebbero vinto. Non avrebbero lasciato il deserto, ma sarebbe nata la Grande Russia.

La « glasnost » (chiarificazione) e la « perestrojka » (ristrutturazione) sono la reazione della nuova generazione al disastro cui tutta quella somma di errori va portando il popolo russo. I promotori non mancano d'intelligenza, di capacità, entusiasmo, e intendono farcela. Ma la riscoperta dell'Uomo e di Dio (Gorbaciov, *Perestrojka*, 1988), rivela l'enormità in atto del danno e la disarmata inanità delle pure forze umane. Si profila un'immane sciagura che trascinerebbe il mondo intero, precisamente secondo quanto il Papa avverte nella ricordata enciclica « Sollicitudo rei socialis ». Che fare?

Nel primo discorso di Pentecoste San Pietro fa un preciso quadro della storia d'Israele, orientata dalla Legge e dai Profeti al Messia « che Israele ha fatto crocifiggere »; sicché finalmente toccati al cuore, gli Israeliti chiesero a Pietro e agli altri apostoli: « Che cosa dobbiamo fare, fratelli? ». E Pietro: « Ravvedetevi e fatevi battezzare (...) salvatevi da questa generazione malvagia » (*Atti* 2, 37/40).

Con la romana « glasnost » e con la romana « perestrojka » l'URSS ha bisogno del battesimo cristiano che le darà lo Spirito Santo, che ne farà una terra di Apostoli e di rigenerazione civile per sé e per il mondo. Non deve sembrare una cosa ardua e strana, perché l'anima della santa Russia è rimasta cristiana. Riemergono Tolstoj e Dostojewskij, ma soprattutto i Martiri e i Santi Confessori delle moderne catacombe, durante il grande flagello. Sono legioni dell'una e dell'altra confessione cristiana: cattolica e ortodossa.

È la Chiesa ortodossa che deve venire in prima linea. Il suo eroismo nella tormenta le ha meritato questo privilegio. La Terza Roma di Mosca sarà il premio della Chiesa russa tornata all'unità con Roma, la primogenita di Cristo. Dio volesse che un Concilio di pace tra Chiesa cattolica e Chiesa russa si celebrasse nella basilica riconsacrata di San Basilio nella Piazza rossa! Gli uomini del prospiciente Kremlino potrebbero apprezzarne l'immensa portata politica, ovvero il viatico per la costruzione del nuovo ordine civile.

Vengano pure dei Romani Pontefici russi. Venga pure un S. Leone Magno russo, un S. Gregorio Magno russo, un S. Gregorio VII russo, un Giovanni Paolo III russo.

Il frutto sarebbe il nuovo impero romano di nazione russa. Pilastro a Oriente della nuova Europa romana e cristiana; ir-

resistibile forza di espansione civile e cristiana nel vasto mondo dei Tartari, in India, in Cina, lungo la «via della seta» che già congiungeva Roma antica a Pechino, poi ripresa a ventaglio in Indocina da Marco Polo, questo romano di Venezia; oltre il Mare del Giappone, oltre l'Indonesia, agli estremi confini dell'Oceano Pacifico, dove le acque s'infrangono sulle spiagge dell'impero romano degli Stati Uniti d'America.

Cina

La Cina è la grande assente della Bibbia, eppure massima protagonista nel piano della salvezza.

Dopo la caduta, Adamo ed Eva ebbero due figli, Caino e Abele. Dio gradisce l'offerta di Abele, ma non presta attenzione a quella di Caino. Non era un rifiuto per Caino, ma un'elezione di Abele. Perciò Caino invidiò Abele e lo uccise.

Caino viene cacciato da Dio e condannato ad essere « ramingo e fuggiasco sulla terra », la quale non gli darà più i suoi frutti, e diventerà fondatore di città. Però Dio gli pone un « segno » in modo che chiunque lo incontrasse non alzasse la mano su di lui. Caino andò ad oriente dell'Eden e sostò in terra di Nod, probabilmente vicino ai passi che introducono nelle grandi pianure siberiane. E poiché era condannato ad essere ramingo e fuggiasco, passò i valichi del Pamir (la strada di Marco Polo) e fondò la Cina. Preciseremo subito.

Dopo l'assassinio di Abele, Eva ebbe un altro figlio di nome Set nel quale si conferma e si precisa la predilezione di Dio per Abele; ossia si inizia quella traccia storica e geografica insieme che dovrà portare alla nascita del Salvatore, la cui speranza (rivelata), Adamo ed Eva avevano trasmesso ai loro figli. Quando a Set nacque il primo figlio Enosh, « si cominciò a invocare il nome di Jahvé » (*Gen.* 4, 26), vale a dire Dio in quella precisa linea salvifica; più in là, sempre nella stirpe di Set, è detto che Enoch « camminò con Dio e non lo si trovò più perché Dio lo portò via » (*Gen.* 5, 24). E nel complesso questa linea viene detta dei « figli di Dio » (*Gen* 6, 2).

In questa linea troviamo Noè, definito « uomo giusto e integro tra i suoi contemporanei e camminava con Dio » (*Gen.* 6, 9). E al tempo di Noè il genere umano s'era molto diffuso sulla terra. Adamo aveva avuto altri figli e figlie fuori della linea di Set (*Gen.* 5, 4); e anche un certo ramo della generazione

di Caino era rimasto al di qua della terra di Nod, confondendosi con i figli diretti di Adamo non della stirpe di Set (*Gen* 4, 17/24). Ora avvenne che i figli di Dio (la stirpe di Set, quasi stirpe sacerdotale e di santi, perché da essa doveva nascere il Salvatore) s'invaghirono delle figlie degli uomini (cioè non della stirpe di Set) trovandole belle assai. Si vede che l'uomo non veniva dalla scimmia e non era ridiventato una scimmia. Il testo sacro tiene a notare che Set era della stessa *immagine* del padre Adamo, cioè a immagine e somiglianza di Dio (*Gen.* 5, 3). Era un grave peccato, non di amare le belle figlie degli uomini, ma di confondere le due linee, ovvero di uscire dalla propria linea selettiva appositamente selezionata da Dio, quasi un lontano sacerdozio. Una specie di adulterio incestuoso. È terribile tradire Dio! Infatti ora su tutti incombe il castigo del diluvio.

Precisiamo che i « figli di Dio » non erano angeli, ma come detto, gli « eletti » nella linea del Messia. Dal loro connubio con i figli degli uomini, cioè i non eletti, nacquero uomini prestanti e valorosi, gli eroi dell'antichità (*Gen.* 6, 4). Il che significa che gli uomini possono farsi grandi, violando l'ordine di Dio, ma per loro danno.

E venne il diluvio. Il quale distrusse tutti questi uomini, eccetto Noè e i suoi tre figli Sem, Cam e Jafet.

E qui ritroviamo Caino e la sua stirpe. Essendo periti tutti i figli degli uomini nella zona geografica in cui s'era compiuta la prima fase del piano della salvezza, bisognava che si trovasse ancora la linea dei « figli degli uomini » che giustifica l'esistenza permanente della linea dei « figli di Dio ». Ora tali « figli degli uomini » sono la generazione di Caino provvidenzialmente allontanato, fin dal principio, e che noi abbiamo collocato in Cina. Diremo ancora il perché.

Dopo il diluvio, lo Spirito Santo parlerà sempre più incisivamente della zona posta tra il Nilo e il Gange come « il limite del mondo », non perché lo sia, ma perché era lo scenario fissato da Dio ove svolgere in modo del tutto indipendente, la prima fase del piano della salvezza fino al diluvio, e la seconda dal diluvio a quella che San Paolo chiamerà la pienezza dei tempi nel segno di Roma. (*2 Cron* 36, 23. *Daniele* 2, 37; 6, 26-27-29. *1 Macc* 1, 1; 3, 9. *Lc* 2, 1. *Mt* 12 42 con *1 Re* 10, 1. *Atti*, 2, 5; 1, 8).

Noè era nella linea di Set e quindi anche i suoi figli Sem, Cam e Jafet. È una famiglia messianica. Al capostipite Dio rin-

nova l'alleanza originaria e l'invio del Redentore che tutta la famiglia vede nel segno messianico dell'iride solare. La promessa è eterna, dice il Signore. (*Gen.* 9, 16).

Molto più in là, dalla linea di Sem, emerge Israele, erede diretto della promessa. Le generazioni di Cam e di Jafet e il « resto » di Sem, sono tuttavia misteriosamente intrecciate alle vicende di Israele.

Da Cam vengono gli antichi Egiziani la cui parte nella vita di Israele è nota, non tutta in senso negativo. Nell'enciclica « Evangelii praecones », Pio XII cita un superbo testo di San Basilio che, tra l'altro, dice: « Il grande Mosè, celeberrimo sopra tutti per la sua sapienza, si esercitò in tutte le scienze degli Egiziani, prima di innalzarsi alla contemplazione di "Colui che è". Così pure, nei tempi posteriori, si dice che il saggio Daniele fosse istruito in Babilonia nella sapienza dei Caldei, e poscia si dedicasse allo studio delle scienze divine » (*A.A.S.*, 1951, p. 522). I Caldei, se non Camiti, erano Giapeti; forse erano dei loro i Magi che vengono ad adorare il nato Messia, come essi stessi dicono arrivando a Gerusalemme: « Abbiamo visto la sua stella e siamo venuti ad adorarlo ». E citano, insieme ai loro dati di pura scienza caldaica, pure il Profeta Michea (*Mt* 2, 2/6). La Chiesa li venera come Santi e il loro racconto è Vangelo. Del resto dei Semiti, degli Assiri, degli Arabi, dei Siro-Fenici, sappiamo quanto fossero intessuti con la storia di Israele. A tutt'oggi noi ne abbiamo visto prevalentemente i lati negativi, in cui persistono tuttavia, in evidenza di tragedia, quelli positivi che oggi, grazie a Dio, si vanno quasi affannosamente ricercando.

Un saggio, tanto più negativo quanto più è preciso il richiamo opposto dei tempi pre-messianici, è la lotta attuale tra Arabi e Israeliti, incapaci di affratellarsi come i loro progenitori Isacco e Ismaele che insieme seppelliscono il loro padre Abramo (*Gen.* 25, 9). Ancor più negativo è il fatto che il resto dei discendenti di Sem e tutti quelli di Cam e di Jafet nulla fanno per contribuire a quella pace in Dio e nel Salvatore, il Messia che è già venuto per tutti, Arabi e Israeliani compresi. La pace c'è ed è quella assicurata da Cristo con il sangue della sua croce (*Col.* 1, 20). Indubbiamente tutto rimarrà in negativo, e i figli dei fratelli saranno di scandalo, finché saranno drogati dal puzzo del petrolio, impazziti dallo sfruttamento fuori da ogni ordine di natura delle scoperte chimiche, biologiche e nucleari, sempre più divorati dalla fame dell'oro: « Quid non

mortalia pectora cogis auri sacra fames?» (Virgilio, *Eneide*, III, 56/57).

I Giapeti sono gli indo-europei e vanno dall'India ai Medi e Persiani, ai Greci e infine ai Romani. Qui si nota una linea omogenea di progressivo emergere dell'uomo razionale, dalle speculazioni dei Veda alla filosofia e teogonia astrale di Zaratustra, ai Greci che raggiungono il tetto della riflessione metafisica e delle arti plastiche, infine a Roma, di cui abbiamo detto, ma di cui appare così ancora più netta la sua posizione pre-evangelica.

Caino era stato il primogenito di Adamo e Dio non gli aveva tolto quella primogenitura, segnandolo invece come di un carattere sacramentale, memoria di una condanna, indicazione di un privilegio di salvezza.

Abbiamo posto Caino in Cina non solo per quelle indicazioni bibliche che riguardano sia l'indirizzo assegnato da Dio nel bando di Caino, sia il contesto storico pre e post-diluviano che necessita tale localizzazione, ma anche perché la realtà contemporanea sembra aprire il sipario su un grande scenario.

La Cina moderna, e quella conosciuta nei due millenni dopo Cristo, rappresenta propriamente il genere umano in attesa di eventi: con la sua inalterabilità, con la sua saggezza soverchiante, con il suo livello demografico, unico al mondo. La Cina è sempre stata sotto il cielo del Tao, l'Essere assoluto, e raccolta nell'etica familiare che porta il sigillo della saggezza di Confucio. La Cina non ha mai sentito il bisogno di espandersi, ma di essere, difendendo la propria identità ontologica più ancora di quella etica. Ne è venuto uno stato di pace, indubbiamente turbato da infiniti dolori, eppure durevole nei millenni.

È una *pax sinensis*, tanto simile alla *pax romana*: antitetica nella sua staticità congenita, ma tanto più rivolta all'ordine virgiliano che deve scendere dall'alto, nell'ordine pre-cristiano. È questa la radice per cui si parla della Cina come del Celeste impero. La Cina non è mai stata coinvolta nella dinamica del piano della salvezza. È l'umanità in attesa. Suona adesso l'ora della pienezza dei tempi per la Cina?

Più che in Russia, la rivoluzione marx-leninista in Cina fu una rivolta alle offese patite ai danni della propria identità che non esclusivamente per il motivo socio-economico. La Cina patì la lunga occupazione dei Tartari-Manciù, l'aggressione dell'impero britannico, l'aggressione dell'impero giapponese, la minac-

cia mongola, russa e coreana. Mao-Tzé-Tung diceva: « Tra cent'anni rideremo di Carlo Marx ». E cinquanta son già passati. E diceva anche: « Tremila anni è appena il tempo di schioccare le dita ». I nuovi mandarini della Cina dicono: « Così ci siamo impantanati a fare del marxismo ».

Abbiamo scelto questo tema concreto della Cina per concludere il nostro saggio perché gli osservatori ritengono che se dovesse sciaguratamente scoppiare una terza guerra mondiale (la temibile sfida dell'ultima decade del secondo Millennio, denunciata da Papa Giovanni Paolo II nella « Sollicitudo rei socialis »), la scintilla s'accenderebbe nello scontro tra URSS e Cina popolare: ossia, tra il nazional-comunismo di Stalin e la comune contadina della Cina che per questo è diventata la irriducibile nemica — a parole, per adesso — dell'« imperialisme grand russe », come i Cinesi definiscono l'atteggiamento russo-sovietico ispirato da Stalin, quindi prima della « perestrojka ».

Ai Russi abbiamo detto che cosa devono fare per salvare se stessi e divenire quello che Dio vuole da loro. Alla Cina noi diciamo che essa è già nel suo sfondo lontano e nel suo destino la « Civitas universalis ». « Nessuno tocchi la Cina! », questo è l'ordine di Dio, con cui Dio aveva segnato Caino.

La Cina attende di scoprire in se stessa il genio politico di Roma, e di vedere salire nel cielo del Tao il « Sole di giustizia », il Salvatore promesso, Cristo Gesù.

* * *

Dovremmo adesso parlare del Terzo Mondo, dell'India vedica e buddistica, dei rapporti più profondi tra Israele e Islam, figli di madre diversa, della libera e della schiava, ma di identico padre. Ma sarebbe evidentemente troppo, anche per la nostra fabbrica di balocchi. E non sarebbe tutto.

Tutto però accadrà e sarà più chiaro se, superata vittoriosamente, eroicamente, l'ultima decade del Duemila, raggiungeremo le frontiere, irrompendo come i Santi tra gli sterminati paesaggi del Terzo Millennio cristiano.

GIACINTO ARTURO SCALTRITI

ARTICOLI

IL MODERNISMO

(parte seconda)

IV - LA NATURALIZZAZIONE DEL MIRACOLO

Caratteriologia dei miracoli

Scriveva E. Havet:

« Il principio razionalista, alle basi della critica storica, esige d'espungere dalla vita di Gesù i dati soprannaturali, i miracoli quindi... Al riguardo, in suffragio del ripudio, non v'ha bisogno di prove: il miracolo è falso per l'ovvio, lapalissiano motivo che non può accadere » (50). L'aprioristico, arbitrario principio è il dogma laico del razionalismo e del modernismo. I miracoli derogano alle leggi di natura, eccedono i canoni dell'umana ragione. Fisse, indefettibili le leggi cosmiche, infallibili i canoni del pensiero stroncano la possibilità dei miracoli. Razionalisti e modernisti, saturi d'orgoglio, ridimensionano Dio ai limiti dell'uomo, alla nostra finitezza. Non concepiscono provvida la trascendenza e l'onnipotenza di Dio in relazione concreta con la natura, attraverso segni straordinari, se occorre, sì da disporne a libito. Ipostatizzano l'Io, antropomorfizzano Dio.

Scevri da pregiudizi, i cattolici non avallano « sic et simpliciter » la realtà dei miracoli, ma n'ammettono la possibilità. Astraggono indipendenti dai dati soprannaturali nell'esame dei testi, verificano, a fil d'indagine critico-letteraria la più rigorosa, se siano *storicamente* garantiti.

(50) E. HAVET, *Etudes d'histoire religieuse*: «Rev. de deux Mondes», XLIV, 1881, p. 587. Al critico — nota l'Havet — spetta il compito di spiegare come nacque la fede nei miracoli, ma rileva ch'è difficile spiegarla.

Razionalisti e modernisti, no. Omologano la storicità dei soli miracoli che possano esplicarsi in virtù delle leggi di natura, conformi a ragione, mancipi gli altri ad un mondo di favole e saghe.

Suppedaneo al Loisy, il Guignebert dichiara: « È indubbio che la più antica tradizione riferisce al Cristo una miriade di miracoli autentici, ma i miracoli non si riducono se non a guarigioni d'indole psichica » (51).

I Vangeli si ribellano. Rigurgitano di miracoli fisici. Ad un cenno di Gesù si placava una tempesta, si centuplicavano i pani, i morti risorgevano, si dileguava la lebbra, i ciechi vedevano, infermi d'ogni specie recuperavano la salute perduta. Ecco i dati *storicamente* garantiti dalla più antica tradizione. Chiediamo: erano dati soprannaturali o no, sì da trascendere le leggi occulte di natura, segni straordinari di un Dio operante sul mondo? Refutano o no le scoperte scientifiche di oggi? Rispondiamo: l'insieme dei miracoli di Cristo, atteso il loro numero e la loro varietà, eliminano qualsivoglia perplessità ragionevole e avveduta.

Come ascrivere alle leggi di natura la risurrezione di Lazzaro, morto da quattro giorni, la moltiplicazione dei pani, che sfamò più di cinquemila uomini, la guarigione istantanea — ad un cenno — di storpi, paralitici, affetti da lebbra, ciechi dalla nascita? Soprannaturali incidono i dati, superano in globo le forze e risorse di natura, evidenziano la mano di Dio.

Malattie determinate, precise non coartano i poteri taumaturgici del Cristo. Egli guarì morbi d'*ogni genere*: febbre, paralisi, sordità, mutismo, cecità, emorragie, idropisie, lebbra, anchilosie. Coinvolse e piegò la natura inanimata, padrone della vita e della morte.

Le *modalità di esecuzione* non si commisuravano all'entità dei morbi. Spessissimo Gesù s'accontentava d'una parola che esprimesse la volontà di compiere il prodigio; a volte imponeva le mani agli infermi o toccava appena gli organi lesi. In due casi mise un po' di saliva sulla bocca d'un muto e sugli occhi d'un cieco (cf. *Mc.* VII, 33; *Gio.* IX, 6): ma nessuno vedrà in ciò una medicina per sé efficace.

Le modalità di esecuzione, in funzione di simboli, rappresentavano una « virtù » sovrumana erompente dal suo Essere.

---

(51) CH. GUIGNEBERT, *Jésus*, o.c., p. 239.

Enorme rilievo riveste l'*estemporaneità* dei miracoli. Gli evangelisti concordano sempre, nell'ambito dei miracoli, a dar risalto all'immediatezza d'efficacia della parola e dei gesti fugaci di Cristo. Unica eccezione: quella del cieco di Bethsaida (cfr. *Mc.* VIII, 22-26). La guarigione ha luogo in due momenti successivi, a che s'accresca la fede del cieco (cfr. *Mtt.* VIII, 13; *Lc.* VIII, 44, XIII, 13; *Mc.* I, 31, 42; *Gio.* IV, 50-53).

Per concludere. La polimorfa varietà dei prodigi e le modalità di esecuzione attestano inconcussa, a titolo di causa, la onnipotenza di Dio (52).

Santità del taumaturgo e scopo dei miracoli

Criterio di valutazione dei miracoli, inoltre, è la fisionomia caratteriale del taumaturgo, lo stile di vita, il corredo dei valori religiosi ed etici, gli scopi propostisi. Ora non v'ha pagina nei Vangeli in cui la persona di Gesù non rifulga in santità esimia, aureo, olimpico l'equilibrio psico-fisico. Di volta in volta il suo contegno strappa anche ai critici più indiscreti, scettici, le più belle parole di ammirazione e d'elogio. Farà dunque meraviglia che Dio s'avvalse di Lui a compiere atti straordinari?

Cristo asserì di compiere i miracoli per virtù divina e sconfessò le subdole accuse dei nemici d'essere invaso da satana (cfr. *Mtt.* XII, 24-29; etc.). Sovente, prima di compiere il miracolo, alza gli occhi al cielo (cfr. *Mc.* VI, 41; VII, 34; etc.); presso la tomba di Lazzaro, dinanzi al popolo, ringrazia Iddio d'esaudire la sua preghiera per la risurrezione dell'amico (*Gio.* XI, 41).

Espleta i miracoli con dignità e modestia, schivo da pose maiestatiche, plateali, coreografiche. Un abisso lo divide da maghi, pitonesse e santoni dell'epoca che agivano in un alone di clamorosità, ebbri di far spettacolo.

I miracoli hanno uno *scopo sublime*: coi miracoli Gesù beneficava gli infermi, riconduceva i malvagi sulla via del bene, stimolava e incentivava la fede. Mai, attraverso segni straordinari, blandì la curiosità fatua dei contemporanei, non cambiò le pietre in pani, non sopperì alle mille necessità d'una vita irta di rischi, improba e misera, non cercò di accattivarsi chi potesse salvarlo, di fronte a Erode e Pilato (*Mtt.* IV, 3-4) XII,

---

(52) Cfr. A. MICHEL, art. *Jésus Christ*: DTC, VIII, coll. 1193-1194.

38-39; *Lc.* XXIII, 8-11). Mai, in ossequio alla kenosi, vi ricorse a proprio vantaggio (53).

Alla luce dei miracoli le turbe ascoltavano la parola di Gesù, n'accoglievano il Vangelo e si convertivano. Immuni dai sofismi dei farisei e degli scribi, il cuore puro e libero, scorsero nei miracoli il sigillo dell'onnipotenza divina. Acclamarono il Cristo Messia, araldo dell'Altissimo, Figlio di Dio. Di più in più si rinnovavano individui, famiglie e società in termini di *metanoia* (cfr. *Mtt.* IX, 8; XV, 31; *Mc.* I, 27-28; II, 12; *Lc.* IV, 36-37; VII, 16-17; *Mtt.* XIV, 33; *Lc.* VII, 16; *Gio.* III, 2; etc.).

Segni straordinari con chiari, inequivoci frutti religiosi ed etici, i miracoli ratificano la conclusione previa. Postulano la mano di Dio. Irrefragabilmente.

Di norma Gesù reclamava la fede prima di compiere un miracolo e la fede animava coloro che lo supplicavano. L'incredulità dei nazareni, ad es., dissuase e disarmò il Taumaturgo (cfr. *Mtt* XIII, 58). Di qui l'illazione del razionalismo e del modernismo di commettere l'ovvia spiegazione dei miracoli, su vasta scala, alla *fiducia* degli infermi. Ma l'ipotesi cade, poiché consta dai Vangeli che il più dei miracolati non erano né psicopatici né infermi fittizi, succubi ad autosuggestione neurotica. Soffrivano di malattie *organiche*: la lebbra, la cecità, l'atrofia di arti, l'emorragia cronica, etc. Ora, sia pur estrema la fiducia, massima la terapeusi emotiva, mai riusciranno da *sole*, ad unanime giudizio dei medici, a sanare tali malattie, per giunta in un baleno.

Di più. Non di rado Gesù chiedeva la fede a parenti ed amici, non già agli infermi (cfr. *Mtt.* V, 36; IX, 23-24: la risurrezione della figlia di Giairo e la liberazione del giovane ossesso).

Guarì a distanza la ragazza sirofenicia e il servo del centurione in seguito alla fede della madre e dell'ufficiale (cfr. *Mtt.* XV, 22-28; VIII, 5-13). Nessuno ammetterà che la fede *altrui* e *a distanza* possa *naturalmente* influire sugli infermi sino a guarirli.

Aggiungiamo. Gesù sedò d'improvviso le tempeste, moltiplicò i pani, mutò le idrie d'acqua in vino, risuscitò i morti. Come la fede avrebbe potuto fungere all'uopo?

Gesù condizionava la fede in ordine alla sua missione salutifera. Messianicità e divinità emergevano limpide dai miracoli,

---

(53) Cfr. L. DE GRANDMAISON, *o.c.*, II, p. 364 ss.

urgevano l'adesione al Vangelo. I miracoli premiarono la fede in germe, la suscitarono negli increduli, la rafforzarono negli incerti.

A stringere i nodi, non stupisce se Cristo esiga disposizioni di spirito idonee in chi invoca il miracolo. Ma la *disposizione di spirito* giammai diverrà una causa efficiente.

Forze psichiche e forze occulte

Sussumono razionalisti e modernisti: eccezionali forze psichiche del Cristo spiegherebbero i miracoli dei Vangeli, se eccettuiamo le risurrezioni, peraltro non provate. Anche qui concordano gli psichiatri sull'esiguità dei poteri terapeutici di suggestione, impari a sanare infermi lontani, non validi se non in caso di squilibri che non implichino lesione di tessuti o evoluzione tossica dei gangli nervosi. Le malattie organiche comportano unicamente rimedi somatici: la psicoterapia può convincere gli infermi ad usarne, non supplirvi. I rimedi somatici provvedono, unici, all'efformazione dei nuovi tessuti con la moltiplicazione delle cellule. Le cellule, poi — si moltiplichino per scissione, gemmazione o cariocinesi — laddove trattasi di lesione nervea, ossea, dell'epitelio o d'un muscolo, in cui occorre la riproduzione di milioni di nuove cellule, si sobbarcano ad un tirocinio di tempo non breve: il tempo necessario all'adduzione di elementi nutritivi lungo la circolazione sanguigna, all'accurata selezione dei medesimi secondo la difforme struttura delle cellule, alla capacità di moto nei nuclei e nei centrosomi commisurantesi alla celerità di riproduzione, alla congerie di energie eterogenee. Il che l'organismo umano non fornirà mai *istantaneamente* (54).

E. Jones, un corifeo della psicanalisi, ci ragguaglia di Freud che « in molti casi dedicava agli infermi, isterici o psicastenici, un'ora al giorno e la cura durava tre anni », mentre paralleli e considerevoli appoggiavano la cura gli sforzi del soggetto (55).

Gesù, no. Guarisce *all'istante*. Non v'ha *sforzo* né suo né da parte degli infermi. Guarisce in maniera *completa*. E guarisce *a distanza*. Non distingue da soggetto a soggetto, da ma-

---

(54) Cfr. H. BERNHEIM, *Hypnotisme et suggestion*, Parigi 1910, p. XXXII; P. JANET, *La médicine psycologique*, Parigi 1923, pp. 279-281.

(55) E. JONES, *Traité théorique et pratique de la psychanalyse*, Parigi 1925, p. 393.

lattia a malattia: *Virtus de illo exibat et sanabat "omnes"... curans "omnem" languorem et "omnem" infirmitatem* (*Mtt.* IX, 35; *Lc.* VI, 19; cfr. *Mtt.* IV, 23).

Gli psicoterapeuti impiegano giorni e mesi di studio sopra gli infermi ai fini d'una diagnosi prima di dar corso alla cura. Diuturna, ardua e problematica è la diagnosi. A Gesù bastava uno sguardo! Subito l'intuizione, il colpo d'ala del genio sfolgorava il morbo e subito lo guariva.

I critici acattolici s'appellano quindi alle forze occulte. Miracoli di ieri, traguardi del domani! Cristo intuì le forze occulte dell'epoca, che infeudò al prodigio.

La teologia classica non tardò a risolvere la difficoltà.

Un cospicuo fascio di miracoli sfugge alla spiegazione di forze occulte. Puerile è credere a forze occulte che moltiplichino il pane, calmino di colpo una tempesta, resuscitino i morti. Semmai lo credessimo, sarebbe inutile insistere sul dibattito. Rimaste occulte per secoli e secoli, *raramente* devono incidere efficaci. Episodiche, sporadiche non arrideranno se non a singhiozzo nella vita d'un uomo, sebbene abilissimo. Si obbietterà ch'esse, grazie ad una armonia prestabilita, confluirono in un angolo d'Israele, docili, ligie al passaggio di Gesù. In merito rileva Pascal: « Io aborro simili sciocchezze » (56).

Ossessi o epilettici?

Gli ossessi del Vangelo, demoniaci o energumeni, non furono se non epilettici e isterici. Lo sostengono i critici acattolici. Confondeva gli uni negli altri l'opinione diffusa dell'epoca, tributaria ai riverberi del mondo ellenico che praticava ad ampio respiro la magia sulle malattie attribuite in blocco all'influsso di spiriti maligni. Cristo — dicono — abbracciò siffatta confusione erronea (57).

Teologi ed esegeti cattolici smentirono facilmente la tesi dei critici acattolici. Non esclusero che alcuni « ossessi » del

---

(56) L. DE GRANDMAISON, *o.c.*, II, p. 355; E. B. ALLO, *Le scandale de Jésus*, Parigi 1927, p. 68 ss.

(57) Cfr. G. MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'orient classique*, Parigi 1895-99, p. 683 ss.; J. TAMBORNINO, *De antiquorum daemonismo*, Giessen 1909, pp. 55-91.

Vangelo appartenessero al novero di epilettici ed isterici, ma dimostrarono la realtà storica di innumeri ossessi. Calzano apodittiche le circostanze (cfr. *Mc.* I, 23-25; V, 1-13).

Pullulavano in quel tempo le manifestazioni sataniche. I demoni profusero ai vertici i più feroci attacchi all'Incarnazione redentrice dell'unigenito Figlio di Dio. La storia profana, gli *Atti degli Apostoli* e i libri neotestamentari documentano la numerosità di fenomeni dovuti all'influsso indubbio di esseri intelligenti ultraterreni.

Pur oggi, di mezzo ai popoli pagani, si riscontrano persone in balia di reconditi poteri egemonici di esseri intelligenti, le cui manifestazioni echeggiano, se non ripetono, le condizioni degli ossessi evangelici (58).

Del resto, anche se gli ossessi del Vangelo non furono se non isterici ed epilettici, l'azione di Gesù non è meno prodigiosa. Egli non usò la terapia laboriosissima ed impervia d'un mago o d'un esorcista. Gli basta una parola, un comando, pochi, rapidi gesti, e tosto ritorna la calma, la normalità dell'equilibrio nel soggetto. L'azione è sempre efficace. La guarigione fulminea, piena e definitiva. Donde affulge indiscussa la « virtus » divina, trascendente la complessità terapeutica dell'epilessia e dell'isterismo, che dipendono da traumi, cisti, tumori dei gangli nervosi (59).

Morti apparenti?

Il razionalismo e il modernismo videro nelle risurrezioni del Vangelo mere allegorie o morti apparenti. Tre, in specie, i morti risuscitati da Gesù: la figliola di Giairo (cfr. *Mtt.* IX, 18-26; *Mc* V, 22-43; *Lc.* VIII, 41-56), il fanciullo di Naim (*Lc.* VII, 11-17), Lazzaro di Betania (*Gio.* XI, 1-54).

Esplicita ed univoca, obiettivata in dettagli eclatanti: *Domine, iam foetet, quatriduanus est enim* (*Gio.* XI, 39). la morte di Lazzaro si ribellava ai cavilli d'un diniego. I critici acattolici l'interpretarono perciò in chiave allegorica, simbolo della risurrezione mistica di chi abbia fede nel Cristo.

---

(58) Cfr. E. MANGENOT, *Démon dans la Bible*: DTC, IV, coll. 322-339; L. DE GRANDMAISON, *o.c.*, II, p. 344 e relative citazioni.

(59) Cfr. J. SMIT, *De daemoniacis in historia evangelica*, Roma 1913.

Sennonché l'ipotesi non può reggere alla realtà dell'episodio. Il racconto di Betania si annoda indissolubile al racconto della Passione. Il conflitto tra Gesù e i Giudei segue una parabola di ascesi continua. Il miracolo di Betania n'è l'epilogo, la morte di Cristo l'ovvia consequenziarietà. All'unisono i critici, a proposito del racconto della Passione, riconoscono al Vangelo di Giovanni il valore storico dei Sinottici.

La risurrezione di Lazzaro prepara e schiude dunque il Golgota.

Aggiungiamo. La puntualizzazione e l'abbondanza dei dettagli scartano l'idea d'una allegoria. Lungi da noi negligere che, nello spirito dell'agiografo, la risurrezione di Lazzaro simbolizzi la risurrezione mistica dell'anima in unione e comunione di vita con Gesù (*Gio.* XI, 25). Ma impressiona la scarna, laconica narrazione del miracolo (vv. 41-44) in contrasto con la ricchezza d'esposizione del contesto. Di più. Molti scorci del racconto sono d'un icastico realismo. Come concepire che Giovanni, servendosi dell'allegoria a ritrarre la risurrezione mistica in termini di fede, insista a iosa su sfumature umane, rimarchi l'emozione e la commozione di Gesù sino alle lagrime (vv. 33-35)? Che c'entrano con l'allegoria le lagrime di Cristo dinanzi al sepolcro di Lazzaro? (60).

Egualmente stagliano, sul piano del valore storico, le risurrezioni della figliola di Giairo e del fanciullo di Naim. Come concepire che i critici non ortodossi accertino, ravvisandovi un letargo simile alla morte, meglio dei familiari la condizione di quella figliola che piangevano per morta? E la vedova di Naim, con le amiche, portavano forse alla tomba il fanciullo senza la sicurezza assoluta della sua morte? (61).

Possibile che Gesù s'imbatta *sempre* in morti apparenti ed annunzi categorico ai messi del Battista: « I morti risorgono »? (*Mtt.* XI, 2-5; *Lc.* VII, 22).

Nessuna indecisione in Cristo. Dirà al padre di quella figliola: *Ne timeas, tantummodo crede* (*Mc.* V, 35). E alla folla di persone che ne piangevano la morte: *Quid turbamini et ploratis? Puella non est mortua, sed dormit* (*Mc.* V, 39). Alle pa-

---

(60) TH. CALMES, *Evang. selon s. Jean*, Parigi 1904, pp. 341-42; M. LEPIN, *La valeur historique du quatrième Evangile*, Parigi 1910, I, pp. 106-179.

(61) K. FURRER, *Vorträge über das Leben Jesu*, Lipsia-Zurigo 1902, pp. 139-40; L. FONCK, *I miracoli del Signore nel Santo Evangelo*, trad. it., Roma 1914, pp. 127-28.

role di Gesù: *dormit* s'appigliano i critici acattolici e sostengono la tesi del letargo, laddove risulta dal contesto inequivocabilmente che Gesù non intese se non il sonno della morte. Anche di Lazzaro non disse forse: *Lazarus amicus noster dormit, sed vado ut a somno excitem eum* (*Gio.* XI, 11). I discepoli fraintesero: *Domine, si dormit, salvus erit* (*ib.* 12). Allora Gesù uscì di metafora: *Tunc ergo Iesus dixit eis manifeste: Lazarus mortuus est* (*ib.* 14). Così avvenne per la figliola di Giairo: *Et deridebant eum, scientes quod mortua esset. Ipse autem tenens manum eius clamavit, dicens: Puella surge. Et reversus est spiritus eius, et surrexit statim* (*Lc.* VIII, 53-55).

Dato che i miracolati in causa versassero in condizioni letargiche, è d'uopo ammettere almeno che ciò derivava da gravi morbi. E rimane l'enigma dell'estemporanea guarigione ad un semplice cenno del Cristo.

Suvvia! Se Gesù con una parola o un gesto mondava i lebbrosi, sanava le piaghe più acerbe, ridava la vista ai ciechi, eliminava le paralisi, cacciava i demoni, moltiplicava i pani e sedava le tempeste, non ha ragion d'essere negargli il potere sulla morte.

Le credenziali di Dio

Credenziali di Dio, sigilli dell'onnipotenza celeste, i miracoli avallarono la messianicità e la divinità di Gesù, la sua missione di Salvatore, la rivelazione del Padre.

Ai discepoli che il Battista dal carcere inviò a chiedergli se Egli era o no il «Venturo», Gesù rispose: *Euntes renunciate Ioanni quae audistis et vidistis. Caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, pauperes evangelizantur. Et beatus est qui non fuerit scandalizatus in me* (*Mtt.* XI, 2-6).

Non v'ha dubbio. I miracoli accreditano, in Lui, il Messia venturo.

Al paralitico di Cafarnao condona i peccati. Mormorano scribi e farisei: *Quid hic sic loquitur? Blasphemat. Quis potest dimittere peccata, nisi solus Deus?*. E Cristo: *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, ait paralytico: Tibi dico: Surge, tolle grabatum tuum et vade in domum tuam* (*Mc.* II, 6-7, 10-11).

Ai corifei del Giudaismo, che recriminano l'espletazione dei miracoli in giorno di sabato, Cristo replica: *Ego autem habeo testimonium maius Ioanne. Opera enim, quae dedit mihi Pater ut perficiam ea, ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me* (*Gio.* V, 36).

Alla festività della Dedicazione, incalza: *Quem Pater sanctificavit, et misit in mundum, vos dicitis: Blasphemas, quia dixi, Filius Dei sum? Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi. Si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et credatis quia Pater in me est, et ego in Patre* (*Gio.* X, 36-38).

È mai possibile che Dio conferisca sì enorme un potere taumaturgico ad un ipocrita o ad un illuso? *Rabbi, scimus quia a Deo venisti magister* — è l'apostrofe di Nicodemo a Gesù a fil di logica —: *nemo enim potest haec signa facere, quae tu facis, nisi fuerit Deus cum eo* (*Gio.* III, 2). Da Dio vengono i miracoli, aureolano il taumaturgo: se Dio irradia in Cristo la sua onnipotenza, n'*approva* evidentemente la condotta e il magistero, la messianicità ch'Egli rivendica, anima e rima d'obbligo del suo insegnamento. Non solo. Gesù si giustappone al Padre in chiave ontico-dinamica, giuridica, a livello d'Essere, di poteri e diritti, di culto latreutico, Unigenito Figlio di Dio in coequalità e consustanzialità. Semmai tali parole suonassero false avremmo il delirio d'un uomo che si autodeifica, instaurando l'idolatria. Ma, nella fattispecie, avrebbe potuto Dio arricchirlo di tanti miracoli? Non sofistichiamo. I miracoli svelano in Cristo il Messia e l'eterno Figlio di Dio.

Se il fine precipuo della taumaturgia di Gesù fu d'accreditarne la missione salutifera, fini subalterni di bontà e misericordia coi miracolati accompagnavano i prodigi.

Molti credettero in Lui, il Salvatore. Fiorì la fede nel volgo, guadagnò persone di levatura anche cospicua: Matteo, Nicodemo, Zaccheo, Giuseppe d'Arimatea, Lazzaro, il Centurione, parecchi principi e sacerdoti (cfr. *Gio.* XII, 42; *Att.* VI, 7).

Altri non credettero, rimasero ostili, non per l'inefficacia dei miracoli, ma, schiavi di pregiudizi religiosi ed etici, spogli di disposizioni idonee, gonfi di orgoglio, chiusero gli occhi alla luce.

Dio, pur tramite i miracoli più stupendi, non viola la libertà umana. Il miracolo non dimostra se non che il Vangelo è da Dio, testimonia divina la Rivelazione. Intrinsecamente non illustra i singoli cardini della fede. Fa breccia in chi, lo spirito

umile, s'apre alla verità e s'affida all'autorità del Padre, costi quel che costi.

Nisi signa et prodigia videritis, non creditis (*Gio.* IV, 48). Ivi Gesù non condanna il miracolo. Una sola volta la frase ricorre nel Vangelo; e in Giovanni, che più dei Sinottici n'esalta il valore probatorio (*Gio.* IV, 48). Le parole di Gesù deplorano le morbose aspirazioni miracoliste e la durezza di cuore.

Vi sono due modi di vedere il miracolo: l'aspetto materiale, epidermico, vuoi vistoso, strabiliante, di sterile meraviglia, vuoi pragmatico ed economico, di comoda utilità, nell'ambito d'un messianismo carnalistico; l'aspetto essenziale, in radice, la dialettica del dinamismo e del finalismo di « sigillo » di Dio. È in quest'ultimo aspetto che i miracoli configurano i *praeambula Fidei*, razionali garanzie della Fede, sicché la Fede non sia un salto nel buio, un paradosso, un credo disperato nell'assurdo. « *Scio* cui credidi et certus sum » (*Il Tim.* I, 12).

Non a caso Gesù a Cafarnao rimprovera le folle: *Amen, amen dico vobis: quaeritis me non quia vidistis "signa", sed quia manducastis ex panibus. Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam, quem Filius hominis dabit vobis. Hunc enim Pater "signavit" Deus* (*Gio.* VI, 26-27).

Bisogna saper cogliere la semantica dei miracoli: *signa*, in greco *seméia*. Manifestano allora la bontà e l'onnipotenza di Dio, documentano la messianicità e la divinità del Cristo, siglano la fede in Lui (*Gio.* V, 36; X, 25, 37, 38; XV, 24).

Ma se i miracoli conducono alla fede, non dovrebbe il Cristo, prima di compierli, richiederla sempre? Eppure Cristo non la esige sempre (cfr. la moltiplicazione dei pani, la guarigione del paralitico di Gerusalemme, etc.). Motivo fu che la fede, previa al miracolo, era generalmente imperfetta, una fede nei poteri taumaturgici di Gesù. I miracoli la convalidarono e la perfezionarono al punto di vedere nel magistero di Gesù la Rivelazione del Padre. Inoltre Gesù richiese in ordine ai miracoli una fede già maturatasi a seguito di innumeri prodigi, d'un insegnamento sublime e d'una esimia santità di vita.

I miracoli delle altre religioni

A discredito dei miracoli evangelici il razionalismo e il modernismo allegano i miracoli delle altre religioni, che sanno di

farsa, ove il chimerico e il grottesco rasentano la ridicolaggine, dilaga comunque una stravaganza carica d'inverosimiglianza: quasi le monete false compromettessero le monete legali, gli pseudo prodigi inficiassero quelli autentici, mentre vi danno un maggior risalto.

a) *Buddha*

Si accamparono i miracoli di Buddha. Rievochiamoli. Buddha tocca la terra e il cosmo trema; si solleva in aria e sprigiona raggi blu, rossi e gialli; scoppiano in fiamme gli arti inferiori, emana dal viso e dalle spalle stormi di nuvole e fa piovere. Allunga la lingua, dilatandola dalle narici alle orecchie, sino a coprire la fronte. Nasce portentosamente dal seno di Maya, moglie di un principe illustre, in forma di un piccolo mammut bianco a sei zanne, purpureo il capo a guisa di cocciniglia, aurea la dentatura. Coronano la nascita il gran Brahma e tutti gli dei.

È noto che le metamorfosi di Buddha in un Dio o semidio sono postume. Agnostico ed ateo, il suo insegnamento non ha rapporto alcuno con la Divinità, astrae dal culto, ripudia e irride la religione. Non è se non un insegnamento etico. Caduco è il vivere, colmo di dolore. La morte disgrega la carne. Le anime trasmigrano, superstite il *karman*, inclita energia che convoglia gli atti preteriti in una novella esistenza e li purifica di prosieguo, di vita in vita.

Scaturigine del dolore è il desiderio di vivere, la passione, la sete di potere e di piacere. La purificazione avviene attraverso l'estinzione d'ogni desiderio, la castigatezza dei costumi, la frugalità del cibo, l'amor del prossimo, la concentrazione di spirito e la contemplazione estatica. Si adempie così la catarsi, a gradi, di generazione in generazione e, una volta consumatasi, più non si rinasce. L'Io s'annulla in beatitudine, gode in eterno la pace del nirvâna.

La vita e il magistero di Buddha, l'Illuminato, o Gotama (= della stirpe vedica dei Gotamidi), o Tathâgata (= il chiaroveggente) non fu né un messia né un profeta. Non si definì un araldo del Cielo, ma un uomo di doti preclare che, appresa la strada al nirvâna, la comunicò ai fratelli. Nel corso dei secoli i seguaci alterarono il buddhismo e trasfigurarono Buddha in una divinità d'elezione, Salvatore e Redentore degli uomini. Mitiche e leggendarie le sue azioni portentose, non suffragate se non da fonti apocrife, dopo secoli e secoli. Le fonti più antiche

tacciono. Il buddhismo è una filosofia mistica sul dolore, una terapeusi etica, non già una religione e un culto (62).

b) *Esculapio*

E veniamo agli pseudo miracoli che sarebbero avvenuti nei templi di Esculapio, veri luoghi di cura.

Gli asclepiadi, al contempo sacerdoti e medici, sottoponevano gli infermi a terapie propedeutiche, a scopi igienici, in zone attigue al luogo sacro. Le terapie, che non di rado duravano più giorni, comprendevano, insieme a cerimonie cultuali, abluzioni, digiuni, unzioni e massaggi. Si permetteva quindi agli infermi di dormire per una notte vicino alla statua del Dio. Al risveglio i sacerdoti-medici interpretavano i loro sogni e prescrivevano gli opportuni rimedi. A volte alcuni di essi guarivano. Tornavano in seguito a ringraziare Esculapio con doni votivi ed epigrafi gratulatorie.

In più d'un caso gli asclepiadi facevano lambire dai cani le piaghe ed eseguivano atti chirurgici. Ai pazienti, inoltre, procuravano spesso artificialmente il sonno, siccome attestano i papaveri tra i simboli del dio.

Tutto qui! Un abisso separa le guarigioni degli asclepiadi dai miracoli di Cristo. Un po' di serietà non guasta, o vogliamo essere empi e blasfemi? (63).

c) *Vespasiano*

Di Vespasiano si narrano due guarigioni operate ad Alessandria, mentr'era in procinto di recarsi a Roma e impossessarsi dell'Impero. Si presentarono a lui — racconta Tacito — un uomo malato agli occhi ed uno con la mano rattrappita, supplicandolo, in nome del dio Serapide, affinché li risanasse. Vespasiano non fece a meno di ridere a scroscio e li schernì: *Vespasianus in primis coepit irridere, dein aspernari.* Ma i due infelici insistevano e la selva dei cortigiani adulatori ne cal-

---

(62) J. DE BONNIOT, *Le miracle et ses contrefaçons*, Parigi 1895, pp. 119-144; A. BALLINI, *Buddhismo*: « Storia delle Religioni », Torino 1936, pp. 201-105, 223; F. BELLONI-FILIPPI, *Buddhismo*, EI, VIII, p. 39; H. OLDENBERG, *Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus*, Gottinga 1915, p. 287; C. FORMICHI, *Lo spirito scientifico del Buddhismo*, Roma 1923, pp. 5, 9.

(63) Cfr. R. BRIAN, *Asklepeion*: « Dict. des Antiquités grecques et romains », I, pp. 470-472; A. OLIVIERI, *Esculapio*: EI, XIV, pp. 305-306 con l'annessa bibliografia; E. B. ALLO, *o.c.*, pp. 82-85.

deggiava le suppliche: ... *vocibus adulantium in spem induci.* Le piaggerie lusingarono Vespasiano. Vanesio, cupido di fama, volle conoscere dalla diagnosi dei medici se quelle infermità fossero umanamente guaribili: *A medicis aestimari iubet, an talis caecitas ac debilitas ope humana sanabiles forent.* Il consulto dei medici fu positivo: la vista del cieco non era ancora spenta: ... *non excesam vim luminis* e un acconcio rimedio poteva risanare la mano rattrappita: ... *si salubris vis adhibeatur.* In ossequio agli dei che l'esortavano a ciò, mosso da vanagloria ai fini d'accrescere la sua fama, Vespasiano spalmò di saliva gli occhi del cieco e toccò col piede la mano inerte. Accadde improvvisa la guarigione: *Statim conversa ad usum manus, ac caeco reluxit dies* (64).

Ne corre di strada tra simili guarigioni ed un qualsiasi miracolo del Vangelo. E poi, aspirando Vespasiano al trono, le circostanze legittimano il dubbio d'una fandonia bell'e buona che i giannizzeri dell'imperatore escogitarono e montarono ond'egli acquistasse lustro, simpatia e stima.

Peraltro non bastano due guarigioni naturalmente sanabili per far d'un imperatore un taumaturgo. Né valgono, semmai lo squalificano, i buffi fenomeni riportati da Svetonio: una vecchia quercia che germinò un ramo nuovo alla sua nascita; il cane randagio che recò la mano d'un uomo al suo triclinio; il bue furioso che s'accosciò mansueto ai suoi piedi; il cipresso sradicatosi d'un colpo, rinvenuto il giorno dopo dritto e più vegeto di prima (65).

d) *Apollonio e Maometto*

Un minimo di riguardo al metodo scientifico c'impone di omettere i prodigi paradossici, assurdi, attribuiti ad Apollonio di Tiana. Vi si sbizzarrì a briglia sciolta l'immaginazione di Filostrato, il biografo, le cui fonti si limitano ai ricordi d'un certo Damide, che nessuno conobbe mai.

Salvo un esiguo lotto di fanatici, la critica razionalista re-

---

(64) Cfr. TACITO, *Hist.*, lib. IV, c. 81; DIONE CASSIO, *Hist. Rom.* XLVI, 8; SVETONIO, *Vespasianus*, c. 7. Stando alle relazioni, precisiamo per l'esattezza: il cieco soffriva di «amauròsi», senza lesioni al bulbo dell'occhio; e gli amaurotici, dietro forti impressioni, recuperano a volte naturalmente la vista. Di gamba debilitata: «debili crure», non già di mano rattrappita — dice Svetonio — era affetto l'altro malato.

(65) Cfr. SVETONIO, *Vespasianus*, c. 5. Sui miracoli di Vespasiano, Esculapio e Apollonio cfr. J. de BONNIOT, *o.c.*, pp. 145-205.

spinge in tronco la storicità della *Vita d'Apollonio*. Scrive Renan nell'introduzione alla *Vita di Gesù*: « Non v'ha chi presti fede alla *Vita d'Apollonio*, una specie di romanzo, opera compilata a distanza di troppi anni dalla morte dell'eroe e su fonti le più spurie ».

Egual giudizio meritano i miracoli di Maometto, anch'essi tardivi, tributari alla fantasia araba dei proseliti che volevano estollere Maometto al di sopra di Cristo. Nella moschea di 'Omar — ad es. — i maomettani esibiscono una grossa pietra, che avrebbe seguito in alto il Profeta, restando sospesa tra cielo e terra! Di lui si racconta pure che un giorno divise la luna in due parti e, facendole passare per le maniche della sua veste, poi le ricongiunse. E che diremo dei saluti cordiali che riceveva dalla luna in lingua arabica?

Sta di fatto che il fondatore dell'Islam più volte confessò di non possedere il dono dei miracoli. A quanti li richiedevano, rispondeva che Dio elargisce il privilegio taumaturgico a libito e ch'egli ebbe dall'Altissimo il Corano, un libro divino tale da render superfluo ogni miracolo. S'appellò a rivelazioni segrete, precluse a controlli e verifiche, garante Dio al di là dei miracoli (66). Universalizzò la fede con la *guerra santa* imposta ai seguaci.

Conclusione

Concludiamo. I miracoli di Cristo fruiscono d'un avallo storico incontestato. Testimoni *de visu et de auditu* li avvalorano. Costoro, integri, onestissimi, li espongono con la massima sobrietà e naturalezza, alieni dall'ostentazione e dall'esagerazione, entro i debiti confini di segni trascendenti in ordine alla Fede. I poteri taumaturgici di Gesù, in piena sommissione al Padre celeste, non mirano se non alla Grazia e alla Gloria (cfr. *Mtt.* VII, 22-23; *Lc.* X, 20; etc.).

È ingenuo ascrivere la creazione dei miracoli alla fede dei discepoli agli inizi:

a. Perché, a differenza dei racconti mitologici e delle leggende buddhistiche o islamiche, i miracoli evangelici non indulgono punto all'immaginazione incontenuta del volgo.

---

(66) Cfr. il CORANO, *Sura* VI, 4-11, 114, 158-59; X, 21, 94-97; XIII, 8, 27, 37-38; XXVIII, 47-50; LIII, 1-18.

b. Perché la Fede reclama, unica causa proporzionata, i miracoli. È vano un rifarsi al fascino straordinario di Cristo. Se sfrondiamo il Vangelo dai miracoli, non avremmo più in Cristo l'Uomo Dio, Verbo e unigenito Figlio di Dio, Rivelazione del Padre, ma un semplice uomo, pur eccezionale, né spiegheremmo l'universalità del Cristianesimo. Gesù non fu il Messia temporalistico e trionfalistico. Povero ed umile, fu l'uomo della Kenosi. Sofferse, agonizzò e morì sulla Croce. Il solo mezzo valido ad ottenergli la Fede — certitudine adamantina, inconcussa, sino a resistere al martirio — era quello d'imporsi non con la parola, che in molti generava scandalo, ma con gli incomparabili fulgori del suo potere taumaturgico (67).

c. Perché i miracoli del Cristo hanno, distinte, tipiche, una caratteriologia e una fisionomia a definirli inconfondibilmente: spiccano le modalità di esecuzione; l'intimo, armonico rapporto con la predicazione e l'indole del Maestro: egregi i postulati etici; l'indissolubile legame coll'espansione meravigliosa del Vangelo. Il tentativo d'un accostamento agli pseudo prodigi degli altri presunti taumaturghi è antistorico e antifilosofico.

Dio dunque *sigilla* nei miracoli evangelici le affermazioni di Gesù intorno alla sua messianicità e divinità. Dinanzi al rifiuto aprioristico, turgido d'insani preconcetti, suonano monito severo le parole di Gesù ai satrapi del Giudaismo: *Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent. Nunc autem et viderunt, et oderunt et me, et Patrem meum* (*Gio.* XV, 24).

V - IL NO ALLA RISURREZIONE

L'invenzione dei discepoli

Loisy e Guignebert reputano non autentica la notizia della sepoltura di Cristo da parte di Giuseppe d'Arimatea: la comune fossa dei malfattori raccolse, subito dopo la morte, il cadavere del Cristo. La sepoltura onorifica di Gesù nella tomba di Giuseppe d'Arimatea fu quindi un'invenzione dei discepoli (68).

---

(67) Cfr. P.E. PINARD de la BOULLAYE, *o.c.*, p. 97.

(68) Cfr. A. LOISY, *Les Evangiles Synoptiques*, o.c., II, p. 701 ss.; *La naissance du Christianisme*, o.c., p. 113; CH. GUIGNEBERT, *Jésus*, o.c., p. 615.

L'asserzione è gratuita. Osserviamo che l'ipotesi è priva di logica: l'invenzione dei discepoli cioè a rigore di raziocinio avrebbe scelto il sepolcro di un Apostolo, non di un estraneo! Inoltre — nota il Braun — i Vangeli designano il protagonista in termini netti, precisi, C'è il nome: Giuseppe; il luogo d'origine: Arimatea; la mansione o carica: membro del Gran Consiglio. In ultimo, diffusasi la notizia di questa sepoltura tra i fedeli di Gerusalemme, era facile accertare se un sinedrita di nome Giuseppe vivesse ancora o fosse vissuto qualche anno prima. Facile dunque smentire la notizia, la subdola invenzione dei discepoli (69).

Il diritto romano lasciava il cadavere a disposizione del giudice che, di norma, lo consegnava a parenti o amici: *Corpora animadversorum quibuslibet petentibus ad sepulturam danda sunt* (70). E Ulpiano a commento scrive: *Corpora eorum, qui capite damnantur, cognatis eorum neganda non sunt, et id se observasse etiam D. Augustus lib. 10 de vita sua dicit.* L'eccezione, rarissima, concerneva i colpevoli dei delitti pubblici più esecrandi. Indubbio, Pilato non la riserbò a Gesù, avendone riconosciuta l'innocenza.

Anche la legge ebraica trattava i corpi dei condannati coi debiti riguardi. Secondo un passo della «Mishna» (*Sanhédrin* VI, 7) non dovevano essere subito deposti nel sepolcro dei padri, per evitarne la contaminazione, ma in loculi diversi sino a che le ossa non risultassero spolpate e disseccate: si immettevano allora nella tomba di famiglia (71). Simili precauzioni divenivano superflue se il condannato disponeva d'una tomba «che non ospitasse nessun altro cadavere».

Se dunque nemmeno per gli Ebrei esisteva l'obbligo di gettare i corpi dei condannati in una fossa comune, qual ragione mai si può addurre a smentire la testimonianza concorde dei quattro Evangelisti circa la sepoltura onorifica che un nobile giudeo diede a Cristo nella propria tomba?

L'inanità dell'ipotesi a spiegarci il sepolcro vuoto vidima brillantemente la testimonianza dei Vangeli: le pie donne e gli apostoli trovarono il sepolcro vuoto poiché Gesù uscì vivo di là, siccome provano le innumeri apparizioni del Cristo.

---

(69) F.-M. BRAUN, *La sépulture de Jésus*: «Revue Biblique», XLV, 1936, p. 39 ss.

(70) *Digestum* XLVIII, tit. 24, n. 3.

(71) Cfr. S. KRAUSS, *La double inhumation chez les Juifs*: «Revue des Etudes Juives», XCVII, 1934, p. 4; F. BRAUN, *o.c.*, pp. 41-42.

La teoria della allucinazione

Contro la risurrezione di Gesù s'accanirono il razionalismo e il modernismo. Cavallo di battaglia fu la teoria della allucinazione. Rilevò A. Loisy: « È in radice da escludere che i libri vetero-testamentari abbiano suggerito ai discepoli fin da principio la risurrezione di Gesù. Bisogna quindi supporla, convincersi che deve esserci: bisogna insomma credervi se vogliamo scoprirla nella Bibbia » (72).

Le apparizioni — insegna Loisy — derivarono da una fede in fiamme, promossa dai fenomeni oscuri dell'Inconscio. Esplose la fede nei discepoli di Cristo in chiave d'una reazione, di più in più veemente, alla delusione atroce della tragedia del Golgota. Essi rividero le placide borgate di Galilea, ricordarono e rivissero felici i giorni trascorsi colà in compagnia del Maestro: il che riaccese vividissima l'affascinante immagine di Gesù. La fede in Cristo risorto scaturì spontanea: « Era la fede nel futuro messianico gagliarda al punto da spegnere l'ignominia, lugubri e macabri i ricordi del Cristo crocifisso. Una tal fede inserì Gesù nella gloria. Lo adorò risorto, in pienezza di vita nuova. Non voleva morire. Indettò le apparizioni che ne placarono l'angoscia e la confermarono in se medesima » (73). Scriverà in seguito il Guignebert: « La primitiva fede nella risurrezione di Gesù nacque dalla fulminea ribellione di Pietro e degli Apostoli, repleta la coscienza di cieca fiducia in Gesù, di mezzo ad estasi toccanti e poetiche, in rivalsa alla depressione di fronte all'inattesa catastrofe » (74).

La teoria ci lascia sbigottiti. Naufraga in un cumulo di difficoltà storiche e psicologiche. Le supposte allucinazioni sottendono gli apostoli sul piano di uomini neurotici, creduli all'eccesso, affetti da squilibrio mentale, preda d'un'esaltazione morbosa dopo l'ignominia del Golgota, d'un'ansia così spasmodica e fanatica del Cristo in gloria da vederlo risorto.

I documenti, invece, univoci, consentanei, ci mostrano gli Apostoli timorosi, sbandati e disperati, ormai rassegnati alla morte del Maestro.

---

(72) A. LOISY, *Jésus et la Tradition évangelique*, Parigi 1910, p. 200.

(73) A. LOISY, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Parigi 1930, p. 210; cfr. ID., *La naissance du Christianisme*, o.c., p. 119; *Les Evangiles Synoptiques*, o.c., II, p. 448.

(74) CH. GUIGNEBERT, *Jésus*, o.c., p. 661; cfr. pp. 650-651.

La loro fede fu sempre debole: uno lo tradì, gli altri fuggirono al suo arresto, l'impavido Pietro lo rinnegò. E, con la morte di Gesù, dissoltasi la fede, si nascosero nel cenacolo, affranti, tra le lacrime (cfr. *Mc.* XVI, 10; *Gio.* XX, 19).

Mai apostoli e discepoli si capacitarono che il Cristo potesse morire, e morire crocifisso. Non s'aspettavano perciò la risurrezione. Ad onta dell'esplicito, ribadito vaticinio di Gesù di risorgere al terzo giorno dalla morte, all'alba di quel terzo giorno, laddove almeno una pallida speranza dovrebbe rianimarne gli spiriti, non vogliono credere alle pie donne che parlano del sepolcro vuoto e dell'annunzio angelico: anzi: *verba ista visa sunt ante illos sicut deliramentum* (Lc. XXIV, 11).

Che più? Le stesse pie donne, non esclusa la Maddalena, si recarono al sepolcro non già per vedere il Risorto, bensì per ungerne il cadavere (cfr. *Lc.* XXIV, 1); e, trovata la tomba vuota, neppur vaga baluginò l'idea, sfiorandone i cuori, che la risurrezione inverasse la realtà. Maria Maddalena ruppe in pianto ed esclamò: *Tulerunt Dominum meum, et nescio ubi posuerunt eum* (*Gio.* XX, 13).

E i discepoli di Emmaus? Non appaiono forse, ancor più degli Apostoli e delle pie donne, ligi all'irreparabile?

Tutti si spaventarono quando il Cristo risorto entrò nel cenacolo: *conterriti, existimabant se spiritum videre.* Gesù non li convincerà se non grazie alla documentazione plastica, palmare, d'essere proprio Lui, il medesimo, vivente e glorioso: *Videte manus meas, et pedes, quia ego ipse sum. Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Et cum hoc dixisset, ostendit eis manus et pedes. Adhuc autem illis non credentibus, et mirantibus prae gaudio, dixit: Habetis hic aliquid, quod manducetur? At illi obtulerunt ei partem piscis assi et favum mellis. Et cum manducasset coram eis, sumens reliquias dedit eis* (*Lc* XXIV, 37-43).

Non rifiutò forse Tommaso di credere alla testimonianza dei colleghi? Non pretese forse un controllo di persona sulle ferite di Gesù? Otto giorni dopo Gesù non mancherà all'appello con altrettanta plastica documentazione, d'un verismo il più crudo (cfr. *Gio.* XX, 24-29).

Gli Undici, insomma, a tal segno riluttarono a credere che Gesù stigmatizzò la loro esile fede (cfr. *Mc.* XVI, 14).

Come dunque i modernisti asseverano in essi la *disposizione* a vedere il Risorto? Spasmodica l'ansia e l'attesa, tetra-

gona la fede, le estasi toccanti e poetiche, la speranza sconfinata? I documenti dicono esattamente il contrario. Angoscia, paura, depressione e disperazione ne sconvolsero la psiche finché Gesù non apparve loro.

Come, senza l'inaudita straordinarietà della Risurrezione, poterono da pusillanimi trasformarsi di colpo in eroi, capaci di sfidar l'odio, la persecuzione e il martirio?

Sappiamo che l'allucinazione postula una disposizione psicologica nel soggetto. Come ammettere questa disposizione negli Apostoli, uomini rudi, delusi e tristi, succubi al timore, in braccio alla desolazione e non più all'entusiasmo? E come mai *tutti* — apostoli, discepoli, pie donne — caddero colpiti dall'allucinazione sì da vedere, sperimentandolo, ciò che non esisteva?

È noto che l'allucinazione non ha un respiro durevole. Incide aleatoria e sporadica. L'uomo, abitualmente sano, dopo gli improvvisi squilibri psichici, ritorna in sé, e non restano delle allucinazioni se non incresciose e sterili memorie. Apostoli e discepoli quindi, semmai colpiti da allucinazioni, avrebbero ripreso presto il pacifico dominio sulle facoltà dello spirito e, riflettendo, si sarebbero opposti al miraggio d'una fantasia esaltata.

Rimasero invece fermi, sereni, mancipi ad una convinzione indomita che li portò all'intrepida diffusione del Vangelo, saldi nella lotta sino al martirio.

Come, infine, una predicazione, fondata su visioni fantastiche, ha potuto diffondersi ecumenica, perenne nella fuga dei secoli, reinverginire un mondo ai vertici del pensiero e del giure, eppur saturo di vizi, idolatra, scettico e agnostico?

Metodo spassionato di diagnosi

Obbedisce la nostra critica a un metodo spassionato di diagnosi che evince *reali, oggettive, corporee* le apparizioni del Cristo risorto al di là di immaginari fenomeni.

Il Cristo risorto apparve a persone varie, in circostanze e luoghi disparati, per uno spazio di 40 giorni. Apparve alla Maddalena (*Mc.* XVI, 9; *Gio.* XX, 11-18), alle pie donne (*Mc.* XVI, 1-8; *Mtt.* XXVIII, 9-10), a Pietro (*Lc.* XXIV, 34), ai due discepoli di Emmaus (*Lc.* XXIV, 13-35), agli Apostoli, assente Tommaso, nel cenacolo (*Lc.* XXIV, 36-43; *Gio.* XX, 19-25), di nuovo agli apostoli con Tommaso (*Gio.* XX, 26-29), a cinque Apostoli

e due discepoli sul lago di Genezareth (*Gio* XXI, 1-24), agli Undici in Galilea (*Mtt.* XXVIII, 16 ss.) e il dì dell'ascensione al cielo (*Lc.* XXIV, 50-52).

Reali, oggettive, corporee le apparizioni di Cristo risorto. Negli *Atti* Luca le riassume in termini concisi: *Quibus et praebuit seipsum vivum post passionem suam "in multis argumentis", per dies quadraginta apparens eis, et loquens de regno Dei* (*Att.* I, 3).

Un uomo ucciso che risorge a vita nuova offriva il fianco ai voli pindarici d'una fantasia fervida e pittoresca. Ma succinta è la narrazione dei singoli Vangeli, schivi da ampollosità di stile, da grandiosità di scene e dettagli a sensazione, da artificiosità romantiche che lusinghino la curiosità dei lettori, dall'amplificazione del numero. Veraci, non rimarcano se non l'essenza dei punti d'interesse. Sfatano le bizzarrie balzane dei Vangeli apocrifi. Non mancano, no, i divari. Investono però minuzie o riguardano apparizioni differenti. Gli Evangelisti non intesero fornirci una storia sistematica. Gesù risorto apparve molte volte e con « molte riprove » (cfr. *Att.* I, 3). Ben lo sapevano i primi cristiani. Ne fa fede Paolo che annovera più apparizioni di Gesù. Tra queste i singoli Evangelisti scelsero or l'una or l'altra. Se narrano l'identico episodio, c'è chi lo sintetizza e chi lo particolareggia; chi menziona più persone, chi un solo testimone di maggior spicco; chi indugia su un aspetto, un sentimento, una congiuntura. Non di rado riferiscono fasi succedanee e polimorfe dello stesso episodio (cfr. le pie donne al sepolcro).

Rispecchiano semmai gli apparenti divari l'orgasmo e lo sconcerto alle rapide, multiple apparizioni del Cristo, in cui si avvicendano le persone, i luoghi, mutano le linee di reazione e di condotta. « In sede di veracità tra i divari apparenti non contano se non i punti di raccordo che stabiliscono i dati scientificamente acquisiti » (75).

Gio. XX, 3-10

La teologia classica batteva in breccia il razionalismo e il modernismo. Le prove che noi allegammo non configurano se

(75) CH.-V. LANGLOIS et CH. SEIGNOBOS, *Introd. aux études historiques*, 4 ed., Parigi, senza data, II, c. 8, p. 113; cfr. A. CELLINI, *Gli ultimi capi del Tetramorfo*, Roma 1906; M. W. ZABALETA, *Harmonia passionis et resurrect. J. Chr.*, Bourges 1917.

non l'abbozzo d'un bilancio ciclopico. All'unisono l'esegesi cattolica ratificava i luminosi approdi. Diamone un saggio di irrefragabilità apodittica.

Il nodo della narrazione del mattino di Pasqua (cf. *Gio.* XX, 3-10) è il rigido legame tra ciò che i due Apostoli, Pietro e Giovanni, costatarono nel sepolcro in virtù d'un'ottica la più acuta, capillare, e la fede in Cristo risorto che affulge qui per la prima volta, avanti qualsiasi apparizione: *Tunc ergo introivit et ille discipulus, qui venerat prius ad monumentum. "Et vidit, et credidit"* (v. 8).

Secondo l'unanime testimonianza dei 4 Vangeli nessuno degli Apostoli pensava alla Risurrezione. Il dubbio e il timore, tenue un segreto presagio assalirono le pie donne e la Maddalena dinanzi al sepolcro vuoto e all'annunzio dell'Angelo: *Invenerunt lapidem revolutum a monumento et ingressae non invenerunt corpus Domini Jesu... Non est hic, sed surrexit* (*Lc.* XXIV, 2-3, 6). Maria Maddalena corse al cenacolo: *Cucurrit ergo, et venit ad Simonem Petrum, et ad alium discipulum, quem amabat Jesus, et dicit illis: Tulerunt Dominum de monumento, et nescimus ubi posuerunt eum* (*Gio.* XX, 2).

D'un subito Pietro e Giovanni s'avviarono allora al sepolcro. Insieme costatarono che i drappi funebri, l'involucro che fasciava e stringeva il cadavere di Gesù, ossia le bende di lino (*tà othònia* = fasce e lenzuolo) e il sudario (*tò sudàrion*), situavano ciascuno al suo posto (*o èn epì tès kefalès autù*). Giovanni « vide e credette ». Chiediamo: perché mai?

Stavano lì intatte le fasce, strette attorno al lenzuolo così com'egli le ebbe a vedere avvolgere il corpo del Maestro durante la sepoltura, e il sudario avvolto alla testa di Gesù, così com'egli aveva visto. Fu una folgorazione. Di botto si evidenziò la realtà. Era la dimostrazione fisica di Gesù risorto, essendo umanamente impossibile che qualcuno avesse trafugato o soltanto toccato il corpo di Gesù, senza slegarne le fasce, senza svolgerne il sudario.

Una difficoltà esegetica emerge dai vv. 6-7: *Venit Simon Petrus sequens eum, et introivit in monumentum, et vidit linteamina posita. Et sudarium, quod fuerat super caput eius, non cum linteaminibus positum, sed separatim involutum in unum locum.*

Pietro vide i pannilini — le fasce e il lenzuolo — per terra e, « separatim », in un luogo a parte, il sudario.

Il *separatim* non innuisce forse plurime le ipotesi d'una

manomissione? Puta caso, a ludibrio dei discepoli ingenui, gli anziani del popolo avrebbero potuto, complici le guardie, liberatolo dall'involucro, portar via il Corpo del Cristo, ma sì da lasciar nel sepolcro, alla rinfusa, i pannilini e il sudario, onde ingannarli e poi deriderli con l'ostensione del corpo trafugato.

Invece no. Vanificano tutte le ipotesi, se ci atteniamo alla filologia del brano originale greco.

Leggesi nel passo in questione: *Simon Petrus vidit linteamina posita.* I pannilini, fasce e lenzuolo, giacevano appiattiti, afflosciati, e la disposizione era quella in cui li acconciarono e li lasciarono Giuseppe di Arimatea e Nicodemo: *posita* = *kéimena* = giacenti.

Prosegue il passo: *et sudarium, quod fuerat super caput eius, non cum linteaminibus positum, sed separatim involutum in unum locum.*

Testimone della sepoltura, Giovanni, più di Pietro, vide pure a parte, per terra, il sudario ravvolto: *involutum.* Sintomatico. L'originale greco adopera il participio perfetto = *entetulighménon* da *entulìsso* che ha sempre la significazione di « avvolgere ». Dobbiamo quindi tradurre: « vide il sudario che era stato e rimaneva avvolto » (*entulìsso* è verbo proprio ad esprimere l'avvolgimento dei cadaveri nel lenzuolo, giusta il costume degli egiziani e degli ebrei: cfr. *Erodoto,* II, 86; *Gio.* XI, 44; *Mtt.* XXVII, 59; *Lc.* XXIII, 53).

Stava il sudario a parte, per terra: *separatim* = *chorìs u metà tòn othonìon.* Franano difficoltà e ipotesi. Effettivamente la sepoltura comportava si avvolgesse il cadavere nel lenzuolo, o sindone, dal collo ai piedi e si legasse il lenzuolo al corpo con fasce; *a parte,* attorno al capo, si avvolgeva il sudario.

Ogni cosa serbava identica la disposizione del momento della sepoltura: il sudario al suo posto, e il lenzuolo, avvolto al corpo dalle fasce. Ecco perché Giovanni, narrandoci la sepoltura di Gesù, mise in risalto *le fasce* che furono usate a legare il cadavere avvolto nel lenzuolo: *Acceperunt autem corpus Jesu, et ligaverunt* (= *édesan*) *illud linteis cum aromatibus, sicut mos est Iudaeis sepelire* (*Gio.* XIX, 40; cfr. XX, 5-7).

In ultimo. Il sudario era stato avvolto e rimaneva « nel medesimo posto di prima » (= *éis éna tòpon*). Effettivamente *éis* connota in greco anche « il medesimo » (76).

---

(76) Cfr. ZORELL, *Lexicon graec. N.T.,* p. 380 ss.; L. ROCCI, *Vocab. grec.-italiano,* p. 556; *Rom.* III, 30; IX, 10; *I Cor.* X, 17; XII, 9, 13.

Il corpo di Gesù, risorto, uscito fuori dal sepolcro, non smosse nulla dell'involucro: intatta, al suo posto previo e preciso ogni cosa. Al modo che lasciò intatta, coi sigilli appostivi dal Sinedrio (cfr. *Mtt.* XXVII, 66), al suo posto, la grossa pietra che chiudeva la tomba. Si rinnovò il prodigio degli inizi: la nascita di Gesù non lese l'integrità virginea, fisica, di sua Madre. In egual maniera entrerà nel Cenacolo « ianuis clausis » (*Gio.* XX, 26), spazierà veloce a guisa del pensiero.

Il racconto di Giovanni registra con estrema esattezza i singoli amminicoli. Il verbo *theoréi* sottolinea il massimo di osservazione e di ponderazione. Fu la genesi dell'atto di fede. « Vide e credette ». Non i vaticini dei Libri sacri, non quelli espliciti e ripetuti di Gesù, furono la causa d'un tal atto di fede, ma l'assiomatica evidenza ed esperienza della realtà. « Vide e credette ». La fede non è un salto nel buio. Ha soppalchi e ponteggi obiettivi, razionalmente, scientificamente documentati. « Non si cita una sola parola. I due Apostoli tacquero, si contemplarono e si compresero... Essi riconoscono che Gesù è risorto » (77).

Per la prima volta sulla terra un corpo risuscitava glorioso con le doti pneumatiche, soprannaturali, che Paolo illustrerà poi nella *I Cor.* XV, 42-52. A mille doppi la risurrezione di Gesù surclassa la risurrezione di Lazzaro. Un miracolo gli restituì la vita, ma non dopo che venne smossa la pietra sepolcrale e che gli amici lo slegarono. Tornò comunque alla vita consueta (*Gio.* XI, 41, 44).

Il corpo di Cristo, no. Risorge da sé (cfr. *Gio.* X, 17-18; *Is.* LIII, 11 ss.; *Ps.* XV, 10). Filtra attraverso la materia, ha l'impassibilità e l'agilità dello spirito, luminosissimo.

Si riconfermano in Paolo i Vangeli: *Tradidi enim vobis in primis quod et accepi: quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum Scripturas, et quia sepultus est, et quia resurrexit tertia die secundum Scripturas. Et quia visus est Cephae, et post hoc undecim. Deinde visus est plus quam quingentis fratribus simul, ex quibus multi manent usque adhuc, quidam autem dormierunt. Deinde visus est Iacobo, deinde Apostolis omnibus. Novissime autem omnium tamquam abortivo, visus est mihi... Sive enim ego, sive illi, sic praedicamus, et sic credidistis... Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra... Si in hac vita tan-*

(77) B. WILLIAM, *Vita di Gesù*, Torino 1934, p. 479.

tum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus. Nunc autem Christus resurrexit a mortuis, primitiae dormientium (*I Cor.* XV, 3-8, 11, 14, 19-20).

VI - IL PROGRAMMA DEI MODERNISTI

La ragione decapitata

Il Modernismo è la più grave ingiuria alla storia, dissacra il Cristianesimo, bestemmia lo Spirito Santo (cfr. *Mtt.* XII, 31-32). Ha la maledizione d'un erpice.

Vorticano di prosieguo i sistemi e rovinano, ricettacolo la storia dei loro ruderi, gonfi, saturi di vanità. Il Vangelo vive un'eterna giovinezza! È falso che la dottrina di Gesù sia l'adiaforo specime d'un culto fatiscente, « amorfo e adogmatico all'esordio », falso che nemmeno « in germe » implichi « i dogmi che il magistero ecclesiastico formulò lungo i secoli » (78). Se il razionalismo modernista volle barricarsi in una « critica empirica e storica », cui sfuggono i dati di « carattere iperfenomenico » (79), non s'arroghi di impedirci « la possibilità di enucleazione dal Vangelo di Gesù dell'insegnamento teologico impartito più tardi dalla Chiesa » (80). Non la ragione decapitata s'apre alla divina dottrina del Cristo. La teologia non esce dall'uomo: è la tesi del soggettivismo, ma s'impone all'uomo, ne eccede i limiti, non ad opprimerli, sibbene ad elevarli. Non tarpa il suo bagaglio di verità, non plagia gli animi, non proporziona in compromessi di comodo le idee-vita, Rivelazione di Dio, alle effimere istanze degli uomini. No. A rischio di sbalordirli e di alienarli, divulga il messaggio evangelico in tutta la plenitudine, novità e sublimità dei trascendenti decreti salvifici di Cristo, sicché sceveri — pietra di paragone — il buon grano dalla zizzania.

Purtroppo la Scolastica degenere, suppedanea all'astrazione fredda d'un vacuo intellettualismo, svolse il ruolo di volano alla reazione modernista, che sconfinò nel sentimentalismo, antipodica.

---

(78) *Programma dei modernisti*, Torino 1911, p. 80.

(79) *Ib.*, p. 11.

(80) *Ib.*, p. 77.

I modernisti considerarono la teologia cattolica « un ingombro per la vita feconda dei cattolici » (81). Ne seguì l'applicazione del « metodo critico » al cattolicismo, tributario al desiderio d'una « nuova apologia del nostro credo » ad opera d'un « bisogno impellente del sentimento religioso in fervida ed assidua ricerca di nuove forme di pensiero idonee a conservare l'efficacia fra gli uomini » (82). I dettami etici sminuiscono, se non esautorano la Rivelazione dall'alto (83): « è l'esperienza del divino, che lievita nelle recondite latebre della coscienza, veicolo ai fastigi dell'etica ». Si elimina la filosofia classica, e non solo le incrostazioni caduche della Scolastica. Si affermano «altre capacità di conoscere Dio », specie « la *dinamica illativa* di Newman in grado di cogliere gli arcani ineffabili di superiori energie in rapporto diretto con noi » (84).

Fideismo e immanentismo

I modernisti « abbracciano più dell'agnosticismo l'odierno indirizzo del fideismo, che indaga le scaturigini e il nocciolo della fede non già in via di raziocinio, ma attraverso le attività pratiche dello spirito, ov'è matrice e motrice di vita la virtù del sentimento» (85). Conclusione è il ripudio d'una Rivelazione dall'alto: « Non v'ha per l'uomo verità fissa e legge valida che non siano autonome ed autoctone » (86).

Rinnovando il crimine del Golgota, consumato in nome della legalità, nel secolo ventesimo, in nome della critica, si annullava la ragione col sentimento e si riduceva la Rivelazione cristiana ad « un bisogno di espansione » dell'uomo.

Non illudiamoci. La ragione non ritroverà se stessa se non in una limpida, serena e obbiettivata investigazione del pensiero di Gesù. Spurie, fittizie le pseudo filosofie non lo comprenderanno mai. L'umile rettitudine d'analisi instaura l'unica filosofia degna di esistere. Contro il soggettivismo dei sistemi contemporanei l'essere e l'agire di Gesù richiamano all'oggettività

(81) *Ib.*, p. 139.
(82) *Ib.*, p. 23.
(83) Cfr. *Ib.*, p. 43.
(84) *Ib.*, p. 97.
(85) A. CHIAPPELLI, nel *Programma dei modernisti,* o.c., p. 155.
(86) *Ib.*, p. 92.

del conoscere. Contro l'immanentismo che ci chiude dentro di noi in un vuoto che turba e impaurisce, Gesù dona una vita che viene dall'alto, come la sua dottrina, come la sua persona.

Estua la trascendenza. Nega la confusione di Dio con l'uomo, rivendica, oltre la relazione di natura, quella soprannaturale a livello di Rivelazione e di ascesi dell'anima. Siamo dunque al realismo che repelle l'immanenza, e cioè la soppressione di Dio nell'apoteosi dell'uomo egemone, al diapason del cosmo.

Urge la primazialità della ragione. Non è lecito cedere agli abbagli del genio. Non importa se Pascal « appropria il cuore di ragioni che la ragione non conosce », se dichiara perentorio: « È il cuore ad aver l'intuito di Dio, non la ragione »; « la ragione annaspa, laddove il sentimento è celere e sicuro »; « la Bibbia non è scienza dell'intelletto, ma il cuore »; « il cuore conquista principi ostici alla ragione »; « Cristo e Paolo infiammarono gli spiriti, non li istruirono », insieme ad un corredo di altre cose d'indole volontarista e fideista (87). Non giova il sentimento se la ragione non lo regola, né il Vangelo, Verbo di Dio, può prescindere dalla ragione e vivere semplicemente di cuore la vita di grazia. Non i meri soffi umanistici e mistici del sentimento essenzializzano la grazia che, non circoscritta all'attività umana, deifica tutto il nostro Ego.

I contenuti dottrinali della Rivelazione diventano vita in virtù d'una strenua adesione pratica al Vangelo, ligia all'infusione di forze ed ausili celesti. Così la fede si traduce in amore, si concreta in atti di carità.

Storia e fede

Il Modernismo tentò di espungere il soprannaturale con un apparato di critica storica e filosofica che parve rendere indiscutibili le sue affermazioni.

Il *Programma dei modernisti italiani* sancisce in primo luogo l'indipendenza della critica dalle proprie e dalle altrui filosofie, sì da astrarre *ab imis* da ogni presupposto filosofico (88). « La critica di oggi ha rivoluzionato gli orizzonti della

(87) BL. PASCAL, *Pensieri*, Milano, Ist. Edit. Ital., s.d., pp. 115, 116, 131, 141, 187, 218.

(88) Cfr. *Programma dei modernisti*, o.c., p. 18.

storia. Inconcussi i risultati della scienza storica non consentono discussione veruna. Da essi noi prendiamo le mosse » (89).

Il proposito di dar voce alla storia al di là di prevenzioni aprioristiche garantirebbe innegabilmente l'imparzialità d'indagine, la sola indagine che valga a scoprire la Rivelazione di Dio. Ma è un proposito fasullo. Ed ecco far capolino un asserto poco o punto storico: il Cristianesimo, per la critica dei modernisti, è un fatto « come tutti gli altri » (90), laddove invece l'indagine vi ravvisa un fatto come nessun altro.

I modernisti aggiungono che, a rigore, non v'ha storicità nei libri neo-testamentari, ma trattasi di storie sacre elaborate su larga scala dalla fede, al cui servizio apostoli e discepoli le compilarono (91). Una tal fede « influì a sua volta in termini di storia, plasmandone e rimaneggiandone i contenuti ai fini d'un'espressione più consona del Credo. La storia evangelica quindi è insieme causa ed effetto, fondamento e coronamento della fede » (92).

La critica — incalzano — « ha il diritto di non confondere la nuda storia con la rappresentazione storica di fenomeni soprannaturali attribuiti al Cristo dalla fede » (93). In ossequio a questo codice ha potuto evincere che i Vangeli « risentono l'elaborazione avvenuta attorno alla figura e alla predicazione di Gesù in seno alla coscienza religiosa di due o tre generazioni di adepti: reperita, attraverso le incrostazioni d'un fanatismo estatico, la parola entusiasta del Maestro, ha concluso che il Vangelo di Gesù non fu se non, turgido di passione, l'annunzio pressante del Regno imminente, scevro d'ogni scoria di escatologia terrena, autorevole richiamo alla purificazione degli spiriti » (94).

L'inconscia elaborazione « elevò di continuo la figura di Gesù nella reputazione e devozione dei seguaci. La fede ingenua e intensa, il rimpasto e l'universalizzazione dei canoni ebraici da parte di Paolo, immutarono a gradi la vita di Gesù, silloge di dettami catechetici e parenetici, prima e più che racconto storico. I discorsi del Cristo, poi, filtrando di mezzo ai

(89) *Ib.*, p. 76.
(90) *Ib.*, p. 76.
(91) *Ib.*, p. 62.
(92) *Ib.*, p. 65.
(93) *Ib.*, p. 70.
(94) *Ib.*, pp. 76-77.

misteriosi rapporti fra la divinità e gli eroi in auge nel culto ellenico, ingenerarono l'idea di consustanzialità del Cristo col Padre » (95).

Nel Vangelo dunque « si debbono distinguere due elementi: la realtà storica e la fede soprannaturale, sicché alle verità della fede non sempre va congiunta la realtà della storia, ma spesso soltanto la rappresentazione storica » (96). La storia ci offre « l'Uomo che parlò e operò a edificazione nostra »; la fede, in antitesi, « il Salvatore che ci acquisì, con la morte e la risurrezione, la vita di grazia » (97). Così i modernisti, « cogli occhi della critica », sceverano nei Vangeli « il Cristo a livello di storia dal Cristo a livello di leggenda e di teologia » (98). « Come uomo, la persona e la missione di Gesù vengono apprese per la trafila dell'esperienza sensibile, in maniera che appartengano alla storia; come Cristo, unigenito Figlio di Dio, Verbo del Padre, Rivelazione e Salvezza, Mediazione maiestatica tra cielo e terra, si svela a noi per la trafila di lumi reconditi e celesti, nei silenziosi abissi dell'anima, tale in un contesto da appartenere non più alla storia, ma alla fede » (99).

Se non che, succubo a simili soggettivi criteri, il Modernismo decampa dall'ambito dei fatti storici, manipola ad arbitrio la storia, svisa e sconcia la realtà in chiave d'un'ermeneusi filosofica, revoca spudoratamente le sue promesse.

Chi è il Cristo?

Una ed unica, indivisa in tutta la sua magnificenza, la persona del Cristo sdegna e respinge la distinzione dei modernisti.

Esaspera la falsificazione la tesi modernista: « Gli agiografi non dedicarono i loro libri se non ad una diagnosi di Gesù secondo lo spirito » (100), quasi il Cristo della fede fosse avulso dalla realtà storica, s'inquadrasse nei miti, carico di « incrostazioni dovute all'esaltazione di fantasie morbose ». Le promesse di studiare i fatti puri e scussi, non indagandone l'intima ra-

---

(95) *Ib.*, pp. 81, 82, 85.

(96) *Ib.*, p. 66.

(97) *Ib.*, pp. 74-75.

(98) *Ib.*, p. 75.

(99) *Ib.*, p. 67.

(100) *Ib.*, p. 75.

gion d'essere, oltre che assurda in se medesima, era subito smentita dal postulato d'obbligo del Modernismo: « La storia non esce dall'orbita dei suoi poteri coll'inquisire le cause immanenti dei fatti, le esigenze impalpabili ma attuali donde scaturiscono le vicissitudini che le fonti registrano. Anzi, una storia, se non assolve a un tal compito prioritario, non merita il nome di storia » (101).

Epperò la critica storica dovrà dirci chi è Gesù Cristo! E, a eludere la difficoltà, non lo divida in due, mentre le fonti lo presentano uno ed unico, indiviso. Dovrà dirci se è il Messia, l'unigenito Figlio di Dio, o un semplice uomo che s'è arrogato una missione non affidatagli da nessuno. Sembrerebbe che la critica modernista abbia paura del personaggio che la storia descrive in linea nettissima, indugi in futili processi allo scopo di non vedere per non dover dirci chi sia il Cristo. Ma gli Evangeli, più che la fede entusiasta, genesi occulta dei propri contenuti, rilevano l'incredulità dei discepoli: perché allora si afferma che la fede « non mira se non a costituirsi un supporto e una giustificazione? ».

Il modernismo avvertì l'autentico nodo da dirimere: in che consistano i vincoli dell'unione nostra a Dio, come noi possediamo e irradiamo ai fratelli lo Spirito di Dio. Lì inside l'enigma del Cristianesimo (102). Ma, ipostatizzata a *leit-motiv* la critica della ragion pura di Kant e di Spencer, individuata nell'immanenza la condizione della filosofia, si condannava ad un responso apocrifo: « Alla luce di simili criteri nulla appalesa i segreti dell'uomo se non sgorga e non s'attaglia a un bisogno di espansione. Non arridono a noi verità fisse, norme legittime che non siano autonome e autoctone » (103).

I modernisti giammai demordono dall'immanentismo, muovono dall'a priori che l'uomo non è passivo nel conoscere e in sede di religiosità; desumono dal suo spirito vuoi la testimonianza d'una realtà superna di cui intuiscono la presenza, vuoi la corrispondente formulazione teorica (104). Non hanno pertanto compreso la realtà storica di Gesù, impari a dirci se non quello ch'Egli concepì e costruì di Sé, ricavandolo dall'immanentismo dell'Io, non dal realismo della storia.

---

(101) *Ib.*, pp. 67, 80.

(102) *Ib.*, p. 71.

(103) *Ib.*, p. 92: queste parole sono copiate dal Blondel senza che i modernisti lo citino. Cfr. M. BLONDEL, *Storia e dogma*, Firenze, Vallecchi, p. 39.

(104) *Ib.*, p. 98.

I due a priori

L'aver voluto scorgere negli agiografi il metodo di studio modernista diede occasione e materia alla costruzione soggettiva d'un « Cristo mistico » in drastica opposizione con la genuinità della storia.

L'empia contraffazione del Cristo poggia dunque su due a priori:

a. « la convenzionalità di ogni nostra rappresentazione teorica della realtà » (105);

b. « la certezza che la critica di oggi circa le multiple e molteplici teorie gnoseologiche porta a concludere che tutto è soggettivistico e simbolistico nell'ambito del conoscere » (106).

L'*iter* dei due a priori avallava, in ciascuno di noi, l'assolutizzazione dell'Ego-Dio (107).

Al *tandem*, i presupposti filosofici guidarono il Modernismo a demolire la persona storica di Gesù; e, al colmo, gli alfieri del modernismo che definivano sterile la filosofia (108), arguirono da pseudo-filosofi con cieca fiducia, esclusivisti più dei loro avversari.

La scienza si ribella al Modernismo, stupefacente costruzione soggettiva, non già indagine oggettiva d'una critica linda e severa.

La critica modernista echeggia la letteratura romantica. Caleidoscopici si avvicendano i canovacci, variano di continuo le trame, ma non v'ha romanzo che non sbocchi nel dominio erotico dell'uomo sulla donna. All'unisono i sistemi critici del Modernismo. Eruditi o grezzi, l'epilogo non cambia: siglano sempre un no categorico: l'impossibilità d'un Cristo Messia e Figlio di Dio.

Il Buonaiuti si congratulò col Ricciotti per la sua splendida *Vita di Gesù Cristo,* ma gli rimproverava d'aver disatteso due secoli di critica. Il Ricciotti rispose a buon diritto che, falsa o faziosa, quella critica non fu se non la più pervicace

(105) *Ib.*, p. 99.
(106) *Ib.*, p. 112.
(107) *Ib.*, p. 113.
(108) *Ib.*, p. 18.

snaturazione dei fatti e che, fedele ai documenti, e ne convenne il Buonaiuti, la sua *Vita di Gesù Cristo* esponeva adamantina la « storia ».

VII - RASSEGNA DEI TESTI

Naturalismo di Tyrrell

Il Modernismo collaudò la cittadinanza a tutte le chiese nel Pantheon d'una religione naturalizzata. Riconobbe, prismatica in ciascuno di noi, l'utilità dell'esperienza religiosa, ma negò la necessità e il primato d'una religione che, sola, fosse l'autentica.

La risposta di Tyrrell al quesito: « Sono necessarie le Chiese? » non sorprende. « Utili, sì, e all'individuo e al civile consorzio, non necessarie. Le nazioni hanno bisogno più o meno d'una religione etica naturale a tutela dei costumi, a promozione socio-economica, civico-politica, fonte e sanzione ultima del Regno di Dio in terra » (109).

Siamo al naturalismo tinto di nazionalismo.

Logica e fede si contesero, smarrito, il Tyrrell. Tipico smarrimento che ancora imperversa sul mondo, dove la verità combatte l'unica battaglia immane fra la Chiesa e i suoi nemici.

La brutalità del fatto: rivelazione, fede e dogmi

Non fa una grinza la feroce nota di biasimo dell'idealismo al Tyrrell: « È chiaro che, abbandonando l'idea di rivelazione estrinseca e, indissolubile, l'idea di sacerdozio, il Tyrrell non ha più modo di giustificare la divinità della rivelazione intrinseca, se non con la brutalità del fatto, che non giustifica nulla » (110).

---

(109) G. TYRRELL, *Sono necessarie le chiese?*: « Il Rinnovamento », II, Milano 1908, V-VI.

(110) G. GENTILE, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari-Laterza, p. 89.

Ma la *brutalità del fatto* caratterizzava appunto l'idealismo italiano! G. Gentile approdava ai medesimi lidi. Abolita ogni distinzione, nel monopolio del Concreto Assoluto, non lascia più spazio né a Dio né alla religione e al culto, illuso di risolvere l'universalità dell'essere in una filosofia che *crea Dio.*

La brutalità del fatto non risparmia in Le Roy i dogmi. Indimostrato e indimostrabile, spoglio d'interiorità e di immanenza, il dogma s'infeuda ad un sistema filosofico mutevole, è praticamente arido. Invece, se riusciamo a sondarne l'intimo nucleo, ha un valore pratico, immune da contenuti positivi e speculativi. Ad esemplificazione il Le Roy adduce il fatto della Risurrezione di Cristo. Fantastica è la rianimazione del cadavere. La sua inconstatabilità, inconcepibilità e indefinibilità non dà adito se non ad un'esegesi mistica (111). Fenomeni allucinatori le apparizioni, ripiego apologetico ed illazione a livello di retrospezione la tomba vuota, unico fatto indubbio. La fede in fiamme reagisce sulla rappresentazione di quel fatto. Deflagra (112). « Le apparizioni condizionarono la fede, ma in linea reciproca la fede condizionò le apparizioni. Simultanei i due termini si creano l'un l'altro. La relazione che li avvince è solidarietà organica, mutua immanenza » (113). « Cristo è risorto in quanto svolge un'attività pratica: imprime alla natura vita e luce, coscienza e libertà; sviluppa la Chiesa, che è letteralmente il suo *corpo,* la cui vita e la cui storia rispecchiano in noi le sue gesta » (114).

Allergico all'*estrinsecismo,* E. Le Roy elabora un *intrinsecismo* che non ha basi. « Semmai — egli scrive — una verità provenisse dall'esterno, suonerebbe schiavitù al nostro Io, un limite ai diritti del pensiero, una minaccia di tirannide per lo spirito, ostacolo e restrizione alla libertà d'indagine. Minerebbe la vita dell'anima, l'insito bisogno di autonomia e di sincerità, il suo principio essenzialissimo che è il principio d'immanenza » (115). Così il Le Roy suggella l'impossibilità della Rivelazione divina.

Noi non esautoriamo la psicologia, le strade e i traguardi dell'introspezione vigile, avveduta, sagace. Ciò non toglie che innumeri verità non siano postulate e sorpassino le istanze re-

(111) E. LE ROY, *Dogme et critique,* Parigi 1907, pp. 173, 245.

(112) *Ib.,* pp. 199-200.

(113) *Ib.,* p. 227.

(114) *Ib.,* p. 245.

(115) *Ib.,* p. 9.

condite dell'Ego. La congenita povertà di noi uomini reclama si rintracci la dovizia del vero e del bene al di sopra di noi, non dentro di noi. L'esegesi *mistica,* infine, attorno al Cristo risorto è l'applicazione violenta dell'immanentismo, d'un concetto negativo, pragmatico e anti-intellettualistico del dogma.

La fenomenologia dello spirito

Nonché alla risurrezione di Gesù, il Le Roy applicò il metodo prammatico dei dogmi al Verbo, Figlio di Dio e all'Eucaristia.

Gli fecero eco i modernisti italiani. Leggiamo nel loro *Programma*: « Agli inizi non si ebbe se non la fede al diapason. Affiorarono i dogmi non appena le speculazioni sulla persona del Cristo *andarono troppo innanzi,* idealizzandola e divinizzandola, sì da distruggere il Cristo storico. Apparvero quindi i dogmi, le formule definite, a scopo più negativo che positivo, onde non si travalicassero i confini demarcati e dalla fede e dalla storia » (116).

Di più. Gli scrittori del *Rinnovamento* e del *Programma dei modernisti,* mancipi all'immanentismo di E. Le Roy, scrissero: « Oggi non importa giungere a Dio attraverso i sillogismi metafisici del Medio Evo o la testimonianza di miracoli e profezie: fatti che urtano la coscienza contemporanea e sfuggono al controllo dell'esperienza, né più ci meravigliamo. Noi segnaliamo nuove capacità di conoscere il divino, affermiamo con Newman i misteri di precipue energie che direttamente ci avvivano nell'anima e ci rapportano a Dio » (117). « Non importa alla fede il sapere se la critica può o no accettare la nascita virginea, i prodigi clamorosi e la risurrezione di Gesù; se le riesce o no d'attribuire al Cristo l'annunzio di alcuni dogmi e la fondazione della Chiesa. Questi fatti iperfenomenici esulano dalla critica sperimentale e storica. Essa non li dimostra » (118). « Il miracolo, al di là dei *praeambula fidei,* gode d'una maggior luce divina condensata in un attimo fenomenico: in passato si guardava alla fenomenologia d'ordine fisico, oggi si guarda alla fenomenologia d'ordine psichico. Oggi, e non è colpa nostra,

(116) *Programma dei modernisti,* o.c., p. 74.
(117) *Ib.,* p. 97.
(118) *Ib.,* p. 111.

risultano appannaggio di natura molte guarigioni ritenute in passato soprannaturali » (119).

Il miracolo appartiene dunque alla fenomenologia dello spirito, è un momento dell'immanenza soggettiva e dell'evoluzione creatrice. Non più *argumentum fidei*, ma una consequenziarietà. I modernisti posavano da novatori. Non s'accorsero che sin dal Medio Evo, e n'era ininterrotto veicolo l'unanime Tradizione cattolica, S. Tommaso li sconfessava irrefragabilmente (120).

La Chiesa

Egual sorte accomunò la rivelazione estrinseca e la Chiesa.

L'idealismo assorbì, in funzione d'organo, la Chiesa nello Stato, *sostanza etica, religiosa e divina*, Uni-Tutto, il Dio-Pan in cifra di monismo. Se non esiste se non la rivelazione che lo spirito fa a se stesso, è ovvio si ricusi un domicilio o un recapito alla Chiesa (121).

La negazione idealista è la colonna d'Ercole della posizione modernista. Qui la visione parusiaca di Gesù non inalvea la Chiesa perché le idee specifiche su una comunità di fedeli, effigie terrena del Regno, denotano il disegno che l'esperienza del Cristianesimo suggerì ai più colti seguaci del Vangelo, specie a Paolo (122).

« La critica ha il diritto di non confondere la storia con la rappresentazione dei fatti soprannaturali riferiti a Cristo dalla fede... Prendiamo ad esempio la Chiesa, istituzione ecumenica, libera da strutture e da leggi giudaiche. Una tal Chiesa s'efformò a gradi, di prosieguo. Se Cristo l'avesse istituita subito o dopo la risurrezione, non ci spiegheremmo la diuturna adesione degli apostoli alla Sinagoga, la strenua lotta di Paolo contro i Giudeo-cristiani, apati e impartecipi gli altri apostoli, né potremmo riconoscere al Cristianesimo l'universalità e la scissione dal Giudaismo. A Paolo pertanto devesi in larga scala la costituzione della Chiesa cattolica. Nondimeno gli evangeli-

---

(119) *Il Rinnovamento*, I, o.c., p. 361.

(120) Cfr. S. TOMMASO, *De potentia*, q. 6, aa. 6-7. Ivi l'Aquinate evidenziò che la fede non è la causa dei miracoli, ma una disposizione nell'anima del taumaturgo.

(121) Cfr. G. GENTILE, *Dopo la vittoria*, Roma 1920, p. 206.

(122) Cfr. *Programma dei modernisti*, o.c., pp. 77, 81.

sti tendono a commetterla al Cristo storico. La tendenzialità si abbozza in Marco, spicca in Luca, ancor più in Matteo che la pone sulle labbra del Cristo risorto in termini di universalità e di compagine gerarchica. La parabola culmina in Giovanni. Egli accentua l'universalità, offre — già durante la vita di Cristo — un Cristianesimo, culto in spirito e verità, distinto e avulso dalla religione ebraica. Trascende i traguardi di Paolo » (123).

La tesi del modernismo italiano è tributaria in tronco al Loisy. Eccone il pensiero: « Fino agli ultimi giorni il Cristo annunziò la prossima venuta del regno di Dio, il compimento delle promesse dettate dai profeti ad Israele. Non c'è da stupirsi che non abbia istituito né chiesa né culto difformi dal codice mosaico. La conclusione emerge dai testi e bastano i testi a garantirne la certezza » (124).

Alla sfida del Loisy il Vacandard oppose l'ampio articolo: *L'institution formelle de l'Église par le Christ* (125) e s'erge la storia, presidio di ferro, indefettibilmente, dei contenuti autentici di quei testi.

Il Cristo del Loisy « non annunzia se non il regno di Dio o regno dei cieli. Mai nei suoi insegnamenti trapelano spunti che non siano in vista del Regno ».

L'escatologia essenzializza il Regno: « L'idea d'un regno celeste è l'eclatante speranza del Vangelo. In questa speranza lo storico dovrà mettere l'essenza della dottrina di Gesù » (126).

Regno di Dio, regno dello spirito

In merito A. Loisy derivò la sua concezione dal Sabatier che non solo negò ogni relazione tra la Chiesa e il Regno di Dio, ma ardì asserire: « Cristo si sarebbe scandalizzato se avesse potuto prevedere ciò che gli uomini, in nome e con l'autorità sua, esibirono al mondo come opera sua... Si cade nel più ingenuo degli anacronismi, se ascriviamo a Cristo la nozione della Chiesa cattolica. Egli credeva nell'imminente venuta del regno escatologico. Lo sviluppo storico del cristianesimo rimase dunque estraneo al suo orizzonte di Messia. Non volle

---

(123) *Ib.*, p. 70.

(124) *Simples réflexions sur le décret du S. Office*, 1908, p. 191.

(125) Cfr. *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, deux. série, Parigi 1914.

(126) A. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise*, o.c., pp. 35, 41.

la Chiesa, né poteva prevederla... Il regno dei cieli era, in ossequio ai vaticini dei profeti e ai messaggi apocalittici, la strepitosa rivoluzione e manifestazione d'un culto a Iahvè in santità di vita... Non più l'antitesi di naturale e di soprannaturale, sibbene la religione dello spirito aperto ai più alti ideali dell'uomo » (127).

La teologia del Sabatier rigurgita d'un naturalismo pseudomistico. Divenne la teologia di A. Loisy. La religione dello spirito non tollera e radia l'autorità ecclesiastica. Non v'è se non l'autorità di Gesù che domina l'esperienza del divino nei recessi dell'anima, esperienza della nostra liberazione dal peccato, della nostra unione di figli al Padre, della nostra vocazione alla vita eterna. Il metodo di autorità isola la teologia cattolica dall'ambito dell'indirizzo scientifico, l'imprigiona nell'oscurità dei dogmi, in un dedalo di cose che mai si potranno conoscere (128).

Scevra d'autorità, la religione dello spirito s'esplica autonoma. « La Rivelazione non è se non la coscienza che gli uomini acquistano dei loro rapporti con Dio... Ogni verità che l'uomo conosce è rivelazione di Dio... L'idea d'uno spartiacque che circoscrive l'oggetto di rivelazione divina è meccanica, sa di artificio, e gli apostoli l'ignorarono » (129).

Succubo al liberalismo protestantico, Loisy sanzionava indefinito l'oggetto della Rivelazione e lo demandava alla naturale attività dell'anima, sicché, feconda di novità in novità, la Rivelazione, sostanzialmente immutandosi, smentisse l'immutabilità dogmatica dei cattolici (130).

Col Sabatier e l'Harnack, il Loisy avocò a Roma, « caput mundi », scelta per il gusto e il genio dell'autorità legifera, le origini del Cattolicesimo. La Chiesa poi si sostituì all'impero romano. Despota, resse e regge ancora i popoli. Pietro e Paolo subentrarono a Romolo e Remo. I Pontefici agirono da imperatori. Arcivescovi e vescovi ne furono i proconsoli, i preti le legioni. Le strutture dell'impero valsero ad espandere architettonico il Cattolicesimo quanto e più del Vangelo. « *Caput mun-*

---

(127) A. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion d'esprit*, Parigi 1904, pp. 58-59; cfr. pp. 55-56, 92, 486-87.

(128) Cfr. *Ib.*, pp. 457, 524-25.

(129) *Simples réflexions sur le décret du S. Office*, o.c., pp. 61, 63.

(130) Sul progresso delle verità rivelate, non oggettivo, nel senso di nuove verità, ma soggettivo, ai fini di chiarirne e approfondirne i contenuti, cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 4; Dz. 800.

di, Roma non poteva non attrarre i due Apostoli più insigni, Pietro e Paolo... È in nome dell'autorità di Roma che s. Clemente scrive la lettera ai Corinti, e la personalità del redattore non s'affaccia alla ribalta... Il sentimento d'autorità di Clemente è identico nei papi Vittore, Callisto e Stefano che parlano in nome proprio » (131).

Messianismo e profetismo

La critica del Loisy demolì inoltre il messianismo di Israele. Squalificò le fonti bibliche e affidò al caos le idee agitantisi nell'anima ebraica. « Dal caos di idee confuse, in cui appena si discerne lo spirito dalla materia, la luce dei pensieri da un cumulo amorfo di impressioni empiriche, emerge *ex abrupto* la religione del Dio Uno, il monoteismo » (132).

« Il sentimento patriottico e l'educazione mosaica, che si sintetizzava nella fedeltà a Iahve, impedì i sinistri influssi degli idoli cananei sul monoteismo » (133). E i profeti? Li cataloga tra i maghi: « Entusiasti e deliranti, visionari, scambiarono la relazione e la rivelazione di Iahve coi parti d'una fantasia anomala... Erano indovini esperti e fustigavano l'aberrazione dei costumi, non dediti se non a programmi d'indole etica... I vaticini, or minatori, or rosei ed ottimistici, non s'avverarono secondo le circostanze indicate. La storia del giudaismo e del cristianesimo è ben lontana dal come essi la previdero. Semmai l'intensità della loro speranza ne ispirò l'oggetto, procurando la conservazione della loro fede » (134).

Loisy non demorde da Hegel e da Renan. « Non ci fu una religione dei profeti alla stregua che non ci fu una religione del Cristo: solo assistiamo a sforzi giganteschi che miravano alla perfezione d'un culto d'Israele sempre più in ascesi a su-

---

(131) A. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise,* o.c., p. 141. Cfr. A. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit,* o.c., pp. 70, 77; A. von HARNACK, *Essenza del Cristianesimo,* o.c., p. 25. Attorno alla vera romanità della Chiesa cfr. LEONE XIII, *Ep. ad Card. De Luca: De Accademia S. Thomae Aq. Romae instauranda* in V. FORNARI, *Della vita di G. Cristo,* III, cap. 3, *Il battesimo di Roma,* pp. 140, 143; L. DUCHESNE, *Origines de l'Eglise romaine*: « Histoire ancienne de l'Eglise », I, cap. V, Parigi 1907; L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi,* Roma 1921, pp. 567-584, con vaste citazioni patristiche.

(132) A. LOISY, *La religione d'Israele,* trad. it., Piacenza 1910, p. 80.

(133) *Ib.,* pp. 143, 154.

(134) *Ib.,* pp. 165, 178, 188, 191.

blimarne il credo monoteista, la coscienza morale e la giustizia sociale » (135).

« L'idea messianica cova in germe nel sentimento di fiducia che lievita la preghiera e, riguardo al suo principio, combacia con la speranza del patrocinio di Dio che inside alle radici di ogni culto » (136).

Il messianismo è l'espressione della speranza politica di Israele: « Il Vangelo di Gesù faceva prevalere il piano spiritualistico sulle attese d'ordine mondano; ma il Messia crocifisso vanificò di colpo nei fedeli l'idea dei trionfi terreni, fastigio politico d'un nazionalismo egemone. In tal modo il cristianesimo uscì dall'equivoco che cagionò la morte a Gesù » (137).

La conclusione del Loisy riproponeva quella del Renan, suo maestro: l'apoteosi del cristianesimo si spiega « col gioco d'un equivoco » (138). Entrambi in braccio del binomio naturalismo-idealismo: « Il sentimento religioso esprime, nelle manifestazioni più terse e nobili, lo sforzo di raggiungere, al di là del tangibile, una realtà trascendente, inizio ed epilogo del nostro vivere » (139).

La realtà trascendente incarnava il culto dell'umanità!

La Risurrezione

Un ultimo cenno all'ermeneusi del Loisy sulla Risurrezione di Gesù: « La tomba vuota e le apparizioni di Gesù ai discepoli non assicurano, a titolo di prove fisiche, l'argomentazione irrefutabile che dia allo storico la certezza inconcussa del fatto. Il corpo risorto del Cristo deroga ai parametri della vita nostra di uomini, in chiave di esperienza sensoria, di mezzo a limiti tassativi spazio-temporalistici. È un corpo soprannaturale. Sfugge perciò ad una costatazione icastica e immediata. Possiamo verificare la guarigione di un infermo, controllare anche il ritorno di un cadavere alla previa e consueta vita umana; non già, attraverso la materialità dei sensi, mai, il suo reviviscere

(135) *Ib.*, p. 230.
(136) *Ib.*, p. 280.
(137) *Ib.*, p. 305.
(138) E. RENAN, *Vie de Jésus*, o.c., p. 417.
(139) A. LOISY, *o.c.*, p. 321.

a livello di vita soprannaturale. La tomba vuota e la scomparsa del cadavere, unici fatti documentati, ammettono, oltre la Risurrezione, altre spiegazioni legittime. Non incidono se non indirettamente. Non dirimono il fatto. Direttamente non constano che le apparizioni, cariche comunque di significazione dubbia, poiché la testimonianza dei sensi non adegua una realtà soprannaturale, impari a percepirla. A guisa di spirito il corpo risorto di Gesù apparve e scomparve, anche se durante le fugaci apparizioni apostoli e discepoli lo videro, lo palparono, vi identificarono il medesimo Cristo, tal qual era avanti che morisse. Una tal miscellanea di doti ibride, antipodiche, è ovvio non convinca lo storico, che non indulge alla fede. Indeciso di fronte all'oggettività inequivoca del fatto, egli dovrà arrendersi all'impossibilità di ricostruire, nei Vangeli e in s. Paolo, la *serie delle apparizioni*, assodarne le circostanze, chiarirne l'indole e il valore. In breve. Se prescindiamo dalla fede degli Apostoli, la testimonianza del N.T. non fornisce se non plausibilità tenui, insufficienti, che non si proporzionano alla straordinarietà dell'oggetto attestato. È logico del resto difettino incompiute le prove naturali d'un fatto soprannaturale. La fede degli Apostoli non è il messaggio: va diritta e investe il Cristo sempre in vita, ricolmo di grazia. Ai fini di questa fede, la rappresentazione fantastica o la concezione teorica della Risurrezione, il carattere stesso delle apparizioni recedono accessorie: nondimeno la fede non è indipendente dal messaggio. Seppur i racconti della Risurrezione implichino divari, difficoltà e riserve per la critica, è incontestabile che la fede degli Apostoli scaturì dalle apparizioni a seguito della morte di Gesù e che gli Apostoli, compreso s. Paolo, ebbero l'idea d'immortalità in connubio alla Risurrezione corporea » (140).

E noi? Ivi, lo ribadiamo, non trattasi di risolvere il *mistero* della Risurrezione nell'intima sua natura che è *divina*, antonomastico oggetto di fede, ma d'evincere l'obiettività del *fatto* di Cristo risorto da morte. Il fatto appartiene alla storia, è oggetto di conoscenza empirica e intellettiva.

La teologia classica acquisì il fatto.

Inoppugnabilmente.

LUIGI GUGLIELMO ROSSI

---

(140) *Ib.*, pp. 177-180.

LINGUAGGIO ED ESSERE: I LIMITI DELL'APPROCCIO ANALITICO

Parlare oggi della crisi delle concezioni filosofiche che si ispirano al neopositivismo logico e alla tradizione linguistico-analitica propria dell'area culturale angloamericana può sembrare un fatto piuttosto scontato. Tale crisi è, infatti, sotto gli occhi di tutti, e soltanto degli specialisti abituati ad esaurire il loro impegno in un ambito strettamente disciplinare possono ignorare i crescenti sintomi di insofferenza che l'impostazione esclusivamente linguistica del lavoro filosofico ha prodotto sia in Italia che all'estero.

Ecco quindi che, in un pregevole saggio recentemente pubblicato su questa rivista, Luigi Bogliolo può giustamente mettere sotto accusa le forme assunte dalla filosofia del linguaggio ai giorni nostri:

> « Diverse scienze e diverse filosofie recenti si sono intensamente occupate del linguaggio. Ed è certamente un problema di grande interesse filosofico perché la parola è una caratteristica essenziale dell'uomo. Perciò stesso merita la massima considerazione. Eppure constatiamo che, dopo l'euforia di alcuni anni or sono, anche le svariate filosofie del linguaggio sono passate di moda e non riscuotono più l'interesse di un tempo. I motivi di questa decadenza e di questo inaridirsi di un tema che era salito in primo piano, sono molti. Ma il principale è la fragilità dei fondamenti su cui queste filosofie poggiavano. Alla base di molte filosofie del linguaggio stanno il positivismo e il soggettivismo che non bastano a spiegare l'uomo in tutta la sua interiore ricchezza. Le filosofie inaridiscono e muoiono quando non sono fortemente radicate nella realtà. Rimangono opinioni che vivono finché vivono i loro autori. Urge perciò riesaminare i fondamenti ultimi del linguaggio, senza fermarsi alla superficie». (1)

Due osservazioni si impongono dopo aver citato le parole del Bogliolo. In primo luogo, occorre rilevare che la polemica deve essere rivolta non contro « la » filosofia del linguaggio in generale, ma contro « quel » particolare modo di concepirla e

(1) LUIGI BOGLIOLO: *I fondamenti del linguaggio umano: linguaggio ed essere*, « Renovatio », 1/3, 1990, pp. 71-81.

di praticarla che, come già abbiamo rilevato, è tipico della tradizione analitica angloamericana (e in seguito «importato», per la verità senza alcun spirito critico, anche nel nostro Paese e nell'Europa continentale in genere). Poiché deve essere chiaro che la filosofia del linguaggio stessa — al pari della logica e della filosofia della scienza — è importante.

L'errore, come poi diremo, consiste nell'averla assolutizzata e nell'aver ridotto il lavoro filosofico a mera analisi linguistica. Per dirla in termini più tradizionali, si può anche asserire che gli analitici hanno trasformato una tipica « filosofia seconda » come quella del linguaggio (o della storia, della politica, della religione, ecc.) nella filosofia *tout-court*, dimenticando la ripartizione classica che vedeva le filosofie « seconde » subordinate alla filosofia « prima » (o metafisica) non già per motivazioni estrinseche, bensì per la necessità di fondare il lavoro filosofico sulla conoscenza dell'essere inteso nella sua accezione più vasta: l'essere-in-quanto-essere di cui parla Aristotele nella *Metafisica* e sul quale Tommaso d'Aquino basa il suo edificio speculativo.

Non ignoriamo, ovviamente, il fatto che la metafisica classica è entrata in una sorta di cono d'ombra in epoca moderna e contemporanea. Il neopositivismo logico ne ha proclamato la radicale insensatezza (la quale è più, e peggio, della non-esistenza); la tradizione analitica l'ha d'altro canto ridotta al rango di puro gioco linguistico.

Siamo così arrivati all'esaltazione della filosofia «senza fondamenti», radice di tanta parte del malessere da cui è pervaso il pensiero dei nostri giorni. Tuttavia, questo stato di cose non deve indurre ad analisi troppo pessimistiche, giacché non è difficile comprendere che un sapere filosofico senza fondamenti è una vera e propria contraddizione in termini: se il filosofo rinuncia *ab initio* al tentativo — difficilissimo, eppure così prezioso e necessario — di fornire un fondamento alla realtà che lo circonda, quale compito gli resta? Quello — risponderanno gli analitici — di analizzare il linguaggio per eliminare i termini non significanti. Oppure quello — diranno dal canto loro i neopositivisti — di riconoscere alla scienza lo status di unica forma di conoscenza possibile, dando così vita ad una filosofia (ma può ancora essere definita tale?) che diventa una semplice « ancella » della scienza medesima. Il fatto è che gli stessi scienziati non mostrano di gradire una simile operazione. In un volume di recente pubblicazione, e subito divenuto un best-seller, un fisico di grande fama come Stephen Hawking si lascia andare a queste sconsolate considerazioni:

« I filosofi hanno ridotto a tal punto l'ambito delle loro investigazioni che Wittgenstein, il filosofo più famoso di questo secolo, disse: "L'unico compito restante per la filosofia è l'analisi del linguaggio". Quale caduta dalla grande tradizione della filosofia da Aristotele a Kant! ». (2)

Si tratta di parole rivelatrici. Gli scienziati, cui i filosofi antimetafisici si rivolgono come a coloro che detengono le chiavi della verità, reagiscono con fastidio a queste manifestazioni di omaggio (per altro non richieste), ed invitano i filosofi a fare il loro mestiere. Al che, ovviamente, analitici e neopositivisti non sanno cosa replicare, venendo meno la certezza che la filosofia possa « salvarsi » imitando il lavoro scientifico od analizzando la struttura grammaticale delle frasi.

Tutto ciò è conseguenza di una grave dimenticanza. Si è scordato, in altri termini, che scienza e filosofia sono certamente contigue l'una all'altra, ma adottano punti di vista essenzialmente diversi. L'una — la scienza — ha il compito di dirci come è strutturata la realtà, senza per altro pretendere di arrivare in quel modo a scoprirne i fondamenti ultimi. L'altra — la filosofia — si colloca dal punto di vista dell'intero senza determinazioni particolari (fisiche, chimiche, storiche, politiche, sociologiche, ecc.).

E tale intero non è altro che l'essere-in-quanto-essere, nei confronti del quale il filosofo deve porsi in una posizione di rispettosa attenzione e di ricerca disinteressata. Se non adotta tale strategia, se non mette in pratica l'atteggiamento di apertura verso l'essere concepito nella sua accezione più generale, egli sarà in pratica « risucchiato » da qualche aspetto particolare dell'essere che finirà per imporglisi alla stregua di « falso intero ». È il destino dei marxisti, che riducono l'essere all'economia, dei positivisti che lo riducono alla scienza, degli analitici che lo identificano con il linguaggio, e degli storicisti che identificano l'essere con la storia. Quella che il Bogliolo definisce come « fragilità dei fondamenti » nasce proprio da queste radici; l'aver cancellato la capacità sintetica della ragione umana esaltando unicamente le sue funzioni analitiche — ed eliminando di conseguenza la metafisica — ha condotto gran parte della filosofia contemporanea in un vicolo cieco.

In secondo luogo, ci sembra invece che Bogliolo pecchi di

---

(2) STEPHEN HAWKING: *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, Rizzoli, Milano, 16ª ristampa, p. 197.

eccessivo ottimismo quando afferma che le filosofie del linguaggio sono passate di moda e non riscuotono più l'interesse di un tempo. In realtà, le impostazioni analitica e neopositivista sono, in ambito accademico, più vive che mai e continuano a riscuotere successo. Poco importa che tale successo sia, in pratica, costruito su nulla. Nel raggruppamento di discipline che comprende Filosofia della scienza, Logica e Filosofia del linguaggio, analitici e neopositivisti conquistano ad ogni concorso tutti i posti disponibili, continuando a crescere allievi nel mito della esattezza scientifica e in quello dell'esaustività dell'analisi linguistica.

Si dirà che simili considerazioni possiedono scarso peso teoretico. Tuttavia non è così. Il mondo filosofico è molto esposto, oggi, al vento impetuoso delle mode. Le mode creano consenso, e a sua volta il consenso si indirizza verso il più forte. È deleterio ignorare quale peso assuma, nella nostra società, il potere accademico ai fini del lavoro filosofico. Ne abbiamo avuto un esempio significativo proprio in Italia nella prima metà del nostro secolo, quando il neoidealismo dominava i dipartimenti di filosofia indirizzando e determinando le carriere.

In ambito epistemologico, oggi viviamo una situazione assai simile a quella, con l'aggravante che analisi e neopositivismo sono — come si è prima rilevato — filosofie d'importazione, con scarse o nulle radici nella nostra tradizione. Ecco quindi aumentare a dismisura le figure di studiosi che, tagliati nettamente i ponti con il passato, si avventurano sul sentiero del formalismo fine a se stesso, del tutto ignari del fatto che l'attenzione ossessiva per il linguaggio e la prevalenza della forma sul contenuto sono fenomeni già verificatisi nella storia del pensiero: basti pensare alla Sofistica greca o ad un certo nominalismo imperante nel tardo Medio Evo. E viene purtroppo spontaneo chiedersi — anche se tale domanda può esporci all'accusa di indebite generalizzazioni storiche — se oggi, come allora, detti fenomeni costituiscano la cifra filosofica di un' epoca di crisi.

Molte sono le conseguenze di un simile modo di concepire l'attività speculativa. Una delle principali è, senza dubbio, il venir meno della distinzione tra logica ed ontologia. Mentre con il termine « ontologia » (talora identificata con la metafisica, anche se più spesso a quest'ultima viene attribuito un significato di maggiore generalità) si intende appunto lo studio dell'essere-in-quanto-essere.

Com'è noto, Aristotele (*Metafisica,* Libro IV) la definisce come scienza che studia l'essere e le proprietà che gli sono inerenti per la sua stessa natura; essa non si identifica con alcuna delle scienze particolari poiché nessuna di esse ha quale oggetto di indagine l'essere-in-quanto-essere, ma ciascuna ritaglia una qualche parte dell'essere e ne esamina gli attributi. Ora, la tradizione scolastica aveva a questo proposito distinto tra « termini di prima intenzione », i quali sono termini pensati che significano le cose *non* dal punto di vista del loro essere segni, e « termini di seconda intenzione », i quali sono appunto termini pensati che *per loro natura* significano le cose in quanto sono segni.

Alla base di tale dicotomia vi è una distinzione di capitale importanza: tra l'essere che si identifica con la realtà, sia empirica che non empirica, e nei confronti del quale il filosofo assume l'atteggiamento di apertura di cui prima si diceva, e la parola «essere», che in quanto tale è un segno linguistico e nulla più, esiste un rapporto di subordinazione gerarchica. Si può addirittura dire che l'essere inteso in senso ontologico non dipende in alcun modo dalla parola umana che lo esprime come segno, mentre quest'ultima necessita dell'essere ontologico a livello di senso. Essere e linguaggio, insomma, sono cose ben distinte, come ci fa notare il maggiore storico della logica vivente, il domenicano polacco J.M. Bochenski:

> «Una caratteristica comune sta alla base di tutte queste differenze fondamentali: la logica è distinta nettamente dall'ontologia in tutta la tradizione scolastica. È così per Tommaso, perché l'oggetto della logica non sono le cose reali, ma le seconde intenzioni, ed è così per i suoi successori, perché essa è espressa non in un linguaggio oggetto, ma in un metalinguaggio. Si deve anche notare che in effetti l'*intera* prassi della logica medievale corrisponde alla concezione tomistica dell'oggetto della logica, sebbene questa concezione non fosse l'unica. La logica scolastica è costituita infatti essenzialmente di due parti: la dottrina delle proprietà dei termini e la dottrina delle conseguenze. Le proprietà dei termini sono evidentemente le seconde intenzioni nel senso tomistico; e si devono concepire come tali anche le conseguenze, perché le relazioni logiche che esse esibiscono (ad esempio, quella tra antecedente e conseguente) non sono cose reali ». (3)

In un nostro recente saggio (*La metafisica negata. Logica, ontologia, filosofia analitica,* Franco Angeli Milano 1990), abbia-

---

(3) JOSEPH M. BOCHENSKI: *La logica formale,* Vol. I, Einaudi, Torino, 1972, p. 209.

mo cercato di dimostrare a quali e quanti inconvenienti la tradizione analitica si esponga dimenticando, da un lato, la distinzione classica tra logica e ontologia e, dall'altro, assimilando l'ontologia stessa alla logica formale (o simbolica, o matematica). Il risultato più grave di questo duplice errore è senza dubbio quello di aver annullato la portata conoscitiva della filosofia per concederle soltanto una funzione ausiliaria. È, questa, una conseguenza inevitabile quando si spostano i problemi ontologici dal piano della realtà intesa in tutte le sue molteplici determinazioni a quello puramente linguistico.

A tale proposito, non è certo un caso che negli ultimi decenni si siano verificate delle convergenze sempre più frequenti tra molti settori della tradizione analitica ed il pensiero ermeneutico. Esse si giustificano proprio partendo da una comune sopravvalutazione del linguaggio, da un comune riconoscimento della cosiddetta « assolutezza dell'orizzonte linguistico ». Il linguaggio non viene più concepito come strumento, bensì alla stregua di dimensione onnicomprensiva ed onnipervasiva (di modo che tutto diventa, al fondo, linguaggio). Viene così eliminata la portata eminentemente *referenziale* del linguaggio stesso: esso infatti sorge come *risposta* a qualcosa che linguistico non è, e che possiamo definire, in accordo con la tradizione classica, « esperienza immediata del mondo circostante ».

Il fatto è che la dimensione linguistica non può essere originaria; essa implica, per il suo stesso stabilirsi, la presenza di un « qualcosa » cui la lingua deve riferirsi, cioè il referente. Si può ragionevolmente affermare che il linguaggio retroagisce — mediante un effetto di *feed-back* — sulla realtà, né è plausibile negare che esso costituisca una condizione tra le più importanti per il sorgere della conoscenza. Ma non si potrà invece sostenere con un minimo di fondatezza che il linguaggio sia l'originario o che determini la realtà in quanto *è* e non in quanto se ne parla. I problemi in cui s'imbatte l'odierna filosofia analitica sono insomma dovuti proprio ad una confusione di questo tipo: al non aver distinto con sufficiente precisione il piano ontologico da quello logico-linguistico.

Eppure vi sono pensatori contemporanei che hanno dedicato a questa tematica valide e penetranti indagini, ed è sufficiente citare due nomi tra tutti: Jacques Maritain e Etienne Gilson. Le seguenti parole del Maritain varranno a farci comprendere appieno la posta in gioco:

> « Orbene, ciò che importa comprendere è che questo essere, in quanto cade sotto la considerazione del logico, in quanto è

implicato tra gli altri oggetti propri della logica e in essi tutti investito, è cosa ben diversa dall'essere del metafisico, anche se lo presuppone. Lo presuppone, ma nella logica l'essere è assunto come oggetto di secondo sguardo mentale: *secunda intentio mentis*. La riflessività del conoscere sulla sua propria intenzionalità e sull'esistenza in lui delle cose è la luce oggettiva della logica. La determinante propria, l'aspetto formale sotto il quale la logica considera le cose è l'ente di ragione, che *non* può esistere *fuori* dell'intelletto... L'essere del logico differisce dunque da quello del metafisico per il fatto che il primo è considerato come esistente nello spirito e in quanto può esistere solo nello spirito... Possiamo, dunque, chiamare l'essere del logico un essere riflesso, o *essere derealizzato*. Vi appare subito chiaro che se, disgraziatamente, questo essere della logica è assunto come oggetto di una scienza del reale, questa allora poggerà necessariamente sul vuoto, sulla vacuità stessa, perché per definizione nessuna delle funzioni reali dell'essere (ma solo le sue funzioni di ragione) è l'oggetto proprio e diretto della ricerca del logico ». (4)

Si tratta di considerazioni estremamente attuali, e per di più esposte con grande chiarezza e lucidità. Dal canto suo, Gilson mette al centro della propria speculazione una nota frase di Tommaso d'Aquino: *Logicus enim considerat modum praedicandi et non existentiam rei,* negando la possibilità di giungere a stabilire, attraverso la strumentazione della logica formale, l'esatto significato del termine « esistenza »:

« La logica, scienza e arte delle leggi formali del pensiero, non raggiunge l'esistenza, perché non raggiunge le condizioni reali della verità o della non verità delle proposizioni. Non vi sono dunque giudizi esistenziali in logica. Quelli di cui il logico constata a volte la presenza, quando per caso li incontra, non vi esercitano alcun ruolo; scompaiono non appena vi siano stati riconosciuti ». (5)

Ma non è tutto. Da queste basi si può correttamente pervenire alla conclusione che coloro che sopravvalutano il ruolo della logica (e più in generale del linguaggio) all'interno del lavoro filosofico cadono in modo automatico nell'*essenzialismo,* anche se ciò non significa che essi ne siano consapevoli. La conoscenza della realtà non può, in altri termini, ridursi alla considerazione delle essenze. Se è pur vero che la nostra conoscenza intellettuale è per sua natura capace di « captare »

---

(4) JACQUES MARITAIN: *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa,* Massimo, Milano, 1981, pp. 63-64.

(5) ETIENNE GILSON: *L'essere e l'essenza,* Massimo, Milano, 1988, p. 271.

tale elemento, occorre rendersi conto che si deve andare « al di là » dell'essenza (e quindi del concetto). Poiché ogni concetto reale contiene più della propria essenza, la nostra conoscenza di ogni oggetto reale, perché sia ad esso adeguata, deve contenere più del suo concetto e della sua definizione.

Eccoci quindi proiettati nell'esistenza intesa — in termini tomistici — come *actus essendi*: « L'esistere della cosa è un atto primo, quello da cui discendono, secondo la formula dell'essenza che esso attua, tutte le sue operazioni » (6). In ogni essere reale, quale che sia, l'esistenza attuale è ciò che vi è di primo. Ne consegue, ad esempio, che è errata la famosa formula cartesiana *io penso, dunque sono*; al contrario, è *perché io sono, che penso*. Modificando la formula per adattarla ai canoni della filosofia analitica, non si deve affermare *io parlo, dunque sono,* bensì è *perché io sono, che parlo.*

È curioso notare come nella stessa filosofia d'impostazione cattolica (e più in generale cristiana) queste verità siano in molti casi state dimenticate. Parecchi pensatori cattolici, aderendo in modo acritico ai dogmi scientisti e linguistici del positivismo logico e della filosofia analitica, hanno proclamato ad alta voce la morte della metafisica, relegando la stessa religione su un piano puramente emotivo e fideistico (e pertanto indimostrabile). Ne deriva, tra le altre cose, l'impossibilità di argomentare razionalmente la propria fede. L'unica esperienza ritenuta valida è quella del mistico, che colloca le proprie intuizioni nell'inesprimibile, nell'ineffabile. E si tratta di un pericolo che, purtroppo, non sempre viene adeguatamente percepito.

Apertura all'essere ed intelligibilità del reale vengono negate per correre dietro ai miti filosofici che dominano la nostra epoca: onnipotenza della scienza, sopravvalutazione del linguaggio, estensione dei criteri di giudizio logico-formali a tutti gli aspetti della realtà. Maritain, Gilson ed altri pensatori che hanno avuto cura di intrattenere un dialogo fecondo con la metafisica classica vengono giudicati irrimediabilmente « datati » e, quindi, non utilizzabili. Le mode, insomma, prevalgono sulla solidità degli argomenti e dell'impianto concettuale, anche se è lecito supporre che lo sviluppo del pensiero filosofico dovrebbe esserne immune.

Non è dunque un caso che, oggi, conoscano grande diffusione le tesi di Ludwig Wittgenstein, filosofo la cui genialità è

---

(6) E. GILSON: *Ibid.*, p. 274.

difficilmente negabile, ma che è al contempo lontanissimo dalle posizioni che abbiamo dianzi sostenuto. La recente biografia del filosofo viennese scritta da Brian McGuinness (*Wittgenstein. Il giovane Ludwig*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1990) illustra molto bene l'evoluzione di un pensiero che così profondamente ha influenzato sia il neopositivismo logico che la corrente analitica del XX secolo.

Ebbene, a p. 218 di quest'opera leggiamo che, per Wittgenstein, è evidente l'implicita identificazione della filosofia con la logica; a p. 295 apprendiamo che « le cosiddette proposizioni logiche mostrano le proprietà logiche del linguaggio e quindi dell'universo » (ed è proprio quel *quindi* che ci rende perplessi, presupponendo una sorta di contiguità ontologica tra linguaggio ed universo); a p. 363 si afferma che vi è connessione tra il cogliere l'essenza delle proposizioni e l'adottare un giusto atteggiamento verso la vita; a p. 372 leggiamo che logica, etica ed estetica sono una cosa sola; a p. 401, infine, l'autore nota che Wittgenstein considerava *tutta* la filosofia contenuta nella logica.

Certo, McGuinness mette giustamente in luce l'afflato mistico-religioso che pervade la vita e l'opera del filosofo austriaco, testimoniato del resto dal suo intenso bisogno di solitudine, da quel suo periodico rifugiarsi nei fiordi della Norvegia o nelle baie irlandesi. Ma — è pur lecito chiedersi — poteva egli pervenire a conclusioni ragionevoli in materia religiosa partendo da quella sorta di « panlogicismo » che abbiamo più volte riscontrato, dalla convinzione che l'indagare i fondamenti della logica e della matematica conducesse a scoprire l'essenza del mondo? Ne dubitiamo e, a tale proposito, non si può fare a meno di notare nel suo pensiero proprio una pervadente presenza di quell'essenzialismo dianzi criticato.

Di Wittgenstein — come di altre figure importanti della filosofia analitica contemporanea — è oggi quasi vietato parlar male, soprattutto se si opera nell'ambito disciplinare della logica e della filosofia del linguaggio. Ma criticare un autore non significa affatto sminuirne l'importanza, soprattutto se gli si riconoscono genialità e originalità d'impostazione. Assai più dannoso risulta accettarne acriticamente le tesi, senza chiedersi a quali conseguenze ultime esse conducano sul piano filosofico.

È pure importante rammentare che vi sono altri studiosi che contro l'essenzialismo hanno negli ultimi decenni combattuto con grande coerenza. Uno di essi è Karl R. Popper, al quale si devono le seguenti considerazioni:

« Gli analisti del linguaggio credono che non ci siano problemi filosofici genuini, o che i problemi della filosofia — ammesso che ce ne siano — siano problemi concernenti l'uso linguistico, o il significato delle parole. Invece io sono convinto che esista almeno un problema al quale sono interessati tutti gli uomini dediti al pensiero. È il problema della cosmologia: il problema di comprendere il mondo; compresi noi stessi e la nostra conoscenza, in quanto parte del mondo... Non c'è dubbio che il comprendere le funzioni del linguaggio sia una parte importante di questo compito; ma non lo è liquidare i nostri problemi come semplici "enigmi" linguistici ». (7)

Pur « vedendo » chiaramente il problema, tuttavia, anche il filosofo della scienza Popper indulge ad un altro dei « peccati » del pensiero contemporaneo: quello scientistico. Egli, infatti, critica la pretesa analitica e neopositivista di considerare la metafisica alla stregua di un insieme di enunciati privi di senso, e in una certa misura la riammette nel novero dei discorsi significanti. Ma, per lui, la metafisica stessa altro non rappresenta che « l'infanzia del pensiero », mentre il pensiero che è giunto all'età adulta è quello che si identifica con la scienza. In altri termini, la metafisica pone problemi che, attualmente, risultano irrisolvibili perché non possono essere sottoposti al criterio di falsificazione. Non si può escludere, però, che domani alcune teorie metafisiche raggiungano lo stadio della maturità ed entrino così — con tutti gli onori — nel dominio della scienza, che resta l'unico in cui si *conosce*. Dunque, anche per Popper la metafisica possiede soltanto un valore emotivo, ma si tratta di un valore emotivo « fecondo », in quanto è in grado di fornire agli scienziati stimoli utili per ripensare le teorie acquisite ed elaborare teorie nuove.

Il fatto è che scienza e metafisica indagano entrambe la realtà, ma da *punti di vista* essenzialmente diversi (e non certo incompatibili). La metafisica verte sull'*intero,* sull'essere-in-quanto-essere, spogliato di tutte le determinazioni particolari. Determinazioni particolari che, invece, costituiscono l'oggetto delle varie scienze. Inoltre, la scienza si ferma a livello del *come,* mentre la metafisica si sforza di giungere sul piano del *perché.* Non riconoscere questo fatto basilare significa, per dirla in termini schematici, negare che vi siano domande ultime cui occorre tentare di rispondere se vogliamo mantenerci fedeli alla nostra natura di esseri raziocinanti.

---

(7) KARL R. POPPER: *Logica della scoperta scientifica,* prefazione alla prima edizione inglese, trad. it., Einaudi, Torino, 1970, p. XXI.

Per tornare al saggio di Bogliolo che ha fornito lo spunto per svolgere questa breve analisi, non possiamo che dirci d'accordo con l'affermazione che « la prima e più fondamentale legge del linguaggio umano è l'indissolubile rapporto tra le cose, le idee e le parole ». Ciò significa che il linguaggio non basta mai a se stesso, ma nasce quale risposta ad un « altro da sé » che non è affatto di natura linguistica. La scarsa considerazione di questa elementare verità spiega il grande successo dei vari « pensieri deboli » che oggi vanno per la maggiore, tanto nel mondo accademico che a livello di mass-media. Anche se parecchi segnali ci fanno pensare che essi siano ormai in fase declinante e risulti quindi possibile, in tempi brevi, risalire la china discesa con tanta precipitazione.

MICHELE MARSONET

LA DIFFERENZA MORALE TRA I METODI NATURALI E LA CONTRACCEZIONE

È sempre di grande attualità la questione riguardante la contraccezione (e per essa intendiamo la positiva frustrazione della finalità procreativa negli atti coniugali) e la castità matrimoniale o continenza periodica.

L'insegnamento della Chiesa a qualcuno pare poco fondato perché in definitiva non si capirebbe quale differenza morale passi tra la pratica di un metodo artificiale di regolazione della natalità e quella di uno naturale, visto che il fine o effetto perseguito è identico.

Il presente studio cercherà di evidenziare alcune delle motivazioni metafisiche e personalistiche che stanno a monte della normativa proposta dal Magistero come Legge di Dio.

In una prima parte verranno esposti i principi e i criteri oggettivi di comportamento; in una seconda si confronteranno direttamente contraccezione e castità matrimoniale per comparare i danni dell'una e i benefici dell'altra; infine si risponderà ad alcuni quesiti teorici e pratici relativi alla materia.

PARTE PRIMA

I PRINCIPI E I CRITERI DI COMPORTAMENTO

1. *I principi basilari*

Il principio fondamentale, dal quale tutti gli altri fluiscono e che è desunto (come vedremo) dalla natura degli atti coniugali e dell'amore umano, è il seguente: « *qualsiasi atto matrimoniale deve rimanere aperto alla trasmissione della vita* » (HV, 11).

Ad esso se ne affianca un secondo, promanante direttamente dal primo, e riguardante l'indissolubilità del fine unitivo da quello procreativo. Esso si basa « sulla connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato

unitivo e il significato procreativo. (...). Infatti, per sua intima natura, l'atto coniugale, mentre unisce con profondissimo vincolo gli sposi, li rende atti alla generazione di nuove vite, secondo leggi scritte nell'essere stesso dell'uomo e della donna » (HV, 12).

Un terzo principio può essere trovato nella seguente affermazione: « Salvaguardando ambedue questi aspetti essenziali, unitivo e procreativo, l'atto coniugale conserva integralmente il senso di mutuo e vero amore e il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo alla paternità » (HV, 12).

Ciò significa che un atto frustrato della sua finalità procreativa, per quanto lo si voglia ancora definire gesto di amore, perde la sua qualifica di amore vero e sincero. Si tratta, come si vedrà, di una bugia.

2. *Le motivazioni*

a) *circa il fine procreativo*

Che gli atti coniugali siano di suo ordinati alla procreazione è manifesto dal significato del loro intrinseco obiettivo (oggetto, finis operis), che è quello di suscitare la vita.

Tale obiettivo è scritto nella natura stessa degli organi genitali e del loro esercizio, antecedentemente a qualsiasi motivazione cui li voglia destinare la persona umana.

E questo è tanto vero e noto anche a quelli che lo contestano che, quando sono consapevoli della possibilità della procreazione e non la desiderano, ricorrono a qualche accorgimento per evitarla.

b) *circa il fine unitivo*

Questo obiettivo viene raggiunto da persone umane in un atto di reciproco, totale e sincero dono di sé, come è quello compiuto nel rapporto tra coniugi.

Si tratta di un gesto in cui tutta la persona si esprime e si dona, in un atto che va ben al di là del significato puramente biologico.

Vi è inclusa la donazione di tutto il proprio essere, di tutte le proprie energie, senza riserva alcuna, in ordine ad un mutuo perfezionamento.

In questo gesto la comunione coniugale si ravviva: è punto di arrivo e insieme di partenza per un nuovo impegno nell'amore e nella donazione vicendevole.

È un atto che ha intrinseca — nell'intenzione dei coniugi e nella sua stessa natura — la logica del dono. Dono personale, vale a dire spirituale e sensibile insieme, nel quale essi stessi avvertono di essere all'interno di un piano che li trascende e che li impegna a concretizzare la sincerità del dono nella generazione ed educazione dei figli.

c) *perché i due fini sono indissolubili*

Come si vede, si tratta di due fini indissolubilmente congiunti perché si attualizzano ambedue nel compimento del medesimo atto.

Lo stesso atto è simultaneamente unitivo e procreativo. Anzi, vi è da osservare che i due fini non sono semplicemente affiancati o giustapposti l'uno all'altro, ma si realizzano l'uno mediante l'altro.

Questa è la motivazione metafisica che soggiace a tutto il magistero della Chiesa in materia. È il principio che getta luce anche sulla cosiddetta procreatica.

La generazione dei figli avviene per una donazione totale e mutua dei coniugi, non già perché ci si serve l'uno dell'altro. In questo caso i partners si considererebbero mezzo in ordine alla procreazione, e il figlio sarebbe, più che il prolungamento dei genitori, il prodotto dell'accoppiamento dei due gameti.

Il fine procreativo esige pertanto di essere attualizzato attraverso l'amore sponsale, che è un gesto di donazione interpersonale; e il dono totale, qui nel gesto sessuale, si esprime non con una unione qualunque, ma mediante un gesto intrinsecamente procreativo.

Frustrare l'atto di uno dei suoi significati equivale a falsificarlo.

3. *Onestà degli atti coniugali e contraccezione*

L'*Humanae vitae,* insieme col Concilio, ricorda che « questi atti, con i quali gli sposi si uniscono in casta intimità e per mezzo dei quali si trasmette la vita umana, sono *onesti* e *degni* (honesti ac digni sunt) » (GS, 49).

a) *sono onesti*

Se per "honestas" intendiamo non un sinonimo di giustizia o rettitudine ma quello che intendevano gli antichi e cioè la bellezza spirituale ("pulchritudo spiritualis"), che è frutto simultaneamente della "consonanza" (comunione, armonia) e del "fulgore" (la "claritas"), come insegna Dionigi (*de div. nom.*, IV, 5), ci si avvede subito che gli atti propri del matrimonio sono in se stessi ordinati a rafforzare la comunione tra i coniugi, tra i coniugi e Dio (il loro amore parla di Lui, unisce maggiormente a Lui, perché la capacità procreativa, inserita nella sessualità umana, è, nella sua verità più profonda, una co-operazione con la potenza creatrice di Dio; cf. Giovanni Paolo II, 17.9.1983), e tra i coniugi e il figlio.

Inoltre questi atti sono onesti e cioè "belli" spiritualmente perché rivelano che tale comunione è frutto della subordinazione della forza degli istinti alle esigenze integrali della persona e alla volontà di Dio; subordinazione attuata dal lume (claritas) della ragione, perfezionato ulteriormente da quello della fede.

Al contrario, un gesto sessuale in cui viene frustrata la possibilità procreativa, falsifica la natura stessa dell'atto. I partners, infatti, si riservano di donare proprio quella capacità di suscitare la vita che stanno mettendo in esercizio.

In *Familiaris consortio* (32 c) Giovanni Paolo II osserva: « Quando i coniugi, mediante il ricorso alla contraccezione, scindono questi due significati che Dio creatore ha iscritti nell'essere dell'uomo e della donna e nel dinamismo della loro comunione sessuale, si comportano come arbitri del disegno divino e manipolano e avviliscono la sessualità umana, e con essa la persona propria e del coniuge, alterandone il valore di donazione totale.

Così, al linguaggio nativo che esprime la reciproca donazione totale dei coniugi, la contraccezione impone un linguaggio oggettivamente contraddittorio, quello cioè del non donarsi all'altro in totalità: ne deriva, non soltanto il positivo rifiuto all'apertura alla vita, ma anche una falsificazione dell'interiore verità dell'amore coniugale, chiamato a donarsi in totalità personale ».

Inoltre, rompono la comunione con Dio, poiché si fanno "arbitri" del significato della sessualità, piuttosto che ministri del disegno stabilito da Dio (HV, 13).

Di fatto nella contraccezione, i coniugi si sostituiscono a Dio, si chiudono a Lui, non accettano e, anzi, rifiutano il suo disegno proprio su quelle potenzialità che stanno mettendo in atto, sicché il loro amore non è più aperto al Suo, e non ne è diretto come a suo senso pieno e ultimo.

Infine il rapporto contraccettivo chiude i partners in un atteggiamento di paura e di concorrenza anche nei confronti dell'eventuale nascituro. Temono che sbocci il frutto del loro amore. Lo sentono come un rivale, che viene a mettere divisione perfino all'interno della loro unione.

b) *e degni*

La dignità agli atti coniugali deriva dal fatto che essi, quando sono compiuti nell'intimità casta, esprimono la ricchezza della persona umana e la realizzano nel dono sincero di sé (GS, 24).

Dice la *Gaudium et spes*: « Quell'amore, proprio perché atto eminentemente umano, essendo diretto da persona a persona con un sentimento che nasce dalla volontà, compendia (abbraccia) il bene di tutta la persona, (...) e, unendo insieme valori umani e divini, conduce gli sposi al libero e mutuo dono di se stessi » (49).

Per converso, la contraccezione impoverisce l'atto, anzi lo rende indegno della persona umana perché « introduce una sostanziale limitazione all'interno di questa reciproca donazione ed esprime un obiettivo rifiuto a donare all'altro, rispettivamente, *tutto* il bene della femminilità e della mascolinità. In una parola: la contraccezione contraddice la verità dell'amore coniugale » (Giovanni Paolo II, 17.9.83).

Lo rende indegno anche perché svilisce la persona degradandola a oggetto di godimento. Quell'atto, che di suo è espressivo della perfezione morale della persona che si dona e si impegna nelle conseguenze del dono, è ridotto a funzione strumentale, a mezzo per cercare il piacere sessuale. Il partner cessa di essere il fine, l'oggetto del dono di sé. Diventa invece strumento per il proprio piacere. Il card. Wojtyla, in « Amore e responsabilità » aveva affermato: « Se si esclude dai rapporti coniugali radicalmente e totalmente l'elemento potenziale di paternità e di maternità, si trasforma perciò stesso la relazione reciproca delle persone. L'unione nell'amore slitta verso un godimento comune, o, per meglio dire, verso quello dei due partners » (p. 216). E « Violando le leggi della natura, si viola anche

la persona, facendone un oggetto di godimento, anziché farne un oggetto di amore. La disposizione alla procreazione, nei rapporti coniugali, protegge l'amore, è la condizione indispensabile di una vera unione delle persone » (p. 218).

4. *La paternità responsabile*

Se gli atti coniugali sono per loro natura ordinati alla procreazione, non significa però che i coniugi siano chiamati a procreare quando capita, senza pensare a ciò che fanno o senza garantire ai figli tutto ciò che è loro necessario per attingere la loro perfezione umana.

Si può parlare opportunamente di "bene comune" anche all'interno della famiglia, ed esso consiste in quella "perfecta sufficentia bonorum" che permette ai suoi membri di attingere convenientemente il loro fine ultimo trascendente.

Procreano pertanto irresponsabilmente quei genitori che sanno a priori di non poter dare ai figli quanto loro spetta sotto il profilo materiale e spirituale e li costringono a vivere in condizioni sub-umane.

Il Magistero della Chiesa, soprattutto in questi ultimi decenni, ha parlato ripetutamente di "paternità responsabile", evitando tuttavia di ridurne il concetto al cosiddetto "controllo della natalità".

Già la *Gaudium et spes* aveva affermato che essa va attuata conformemente alla moralità oggettiva, e cioè nel pieno rispetto della volontà di Dio e della dignità dei coniugi. Nel testo si legge: « Quando si tratta di comporre l'amore coniugale con la trasmissione responsabile della vita, il carattere morale del comportamento non dipende solo dalla sincera intenzione e dalla valutazione dei motivi, ma va determinato da criteri oggettivi, che hanno il loro fondamento nella natura stessa della persona umana e dei suoi atti e sono destinati a mantenere in un contesto di vero amore l'integro senso della mutua donazione e della procreazione umana; e tutto ciò non sarà possibile se non venga coltivata con sincero animo la virtù della castità coniugale » (51).

Paolo VI, poi, nell'*Humanae vitae* ha indicato quattro criteri in ordine alla paternità responsabile ed ha affermato che essi vanno tenuti saldamente uniti (n. 10).

1) Il primo riguarda la conoscenza biologica di se stessi e corrisponde alla prima condizione per cui si possa parlare di atto volontario: il soggetto deve essere « *sciens* ».

In qualsiasi settore della vita si agisce responsabilmente quando si è consapevoli di ciò che si sta per fare. Non bastano le buone intenzioni. Così, per esempio, per chi guida una vettura, si richiede che conosca il funzionamento delle marce, dei freni; per un muratore, che sappia costruire la casa; per un cuoco, che conosca almeno sperimentalmente le regole culinarie; per un architetto, le leggi dell'architettura, e via dicendo.

La conoscenza è sempre indispensabile per un'azione degnamente umana.

Anche nella vita matrimoniale è necessario che i coniugi conoscano la loro corporeità, i tempi di fertilità, la cosiddetta « regolarità biologica ».

Giovanni Paolo II avverte che tale regolarità va intesa « come espressione dell'ordine della natura, cioè del provvidenziale piano del Creatore, nella cui fedele esecuzione consiste il vero bene della persona umana » (29.8.1984).

Ecco il testo dell'*Humanae vitae*: « In rapporto ai processi biologici, paternità responsabile significa conoscenza e rispetto delle loro funzioni: l'intelligenza scopre, nel potere di dare la vita, leggi biologiche che fanno parte della persona umana » (n. 10).

2) Il secondo criterio dell'*Humanae vitae* concerne l'autodominio, ed è ciò che per l'atto volontario corrisponde al « *volens* ».

In nessun ambito della vita umana agisce responsabilmente chi si lascia guidare esclusivamente dagli istinti e dalle passioni.

Queste ultime sono potenziali enormi che stimolano l'uomo a fare più volentieri il proprio dovere, impegnando anche l'ardore della corporeità. Ma, in quanto tali, non sono né buone né cattive, dal momento che le stesse passioni possono esprimersi sia verso il bene che il male.

La loro bontà morale è intrinsecamente legata all'uso che se ne fa.

Paolo VI, all'inizio dell'*Humanae vitae,* scrive: « L'uomo ha compiuto progressi stupendi nel dominio e nell'organizzazione

razionale delle forze della natura, talché tende ad estendere questo dominio al suo stesso essere globale: al corpo, alla vita psichica, alla vita sociale, e perfino alle leggi che regolano la trasmissione della vita » (n. 2).

E Giovanni Paolo II commenta: « Tale estensione della sfera dei mezzi di dominio... delle forze della natura, minaccia la persona umana, per la quale il metodo della padronanza di sé è e rimane specifico. Essa — la padronanza di sé — infatti corrisponde alla costituzione fondamentale della persona: è appunto un metodo "naturale". Invece, la trasposizione dei "mezzi artificiali" infrange la dimensione costitutiva della persona, priva l'uomo della soggettività che gli è propria e fa di lui un oggetto di manipolazione » (22.8.1984).

E soggiunge: « L'uomo è appunto persona perché padrone di sé e domina se stesso. In quanto infatti è padrone di se stesso può "donarsi" all'altro » (ib.).

Si coglie in questo autodominio uno degli aspetti più tipici della regolazione naturale della natalità rispetto alla contraccezione: « Qui non si tratta solo di una determinata tecnica, ma dell'etica nel senso stretto del termine, come moralità di un comportamento » (29.8.84).

Né si può porre sullo stesso piano l'autodominio della contraccezione rispetto a quello della castità. Il primo infatti è solo psicologico (e immorale), il secondo invece è psicologico e morale.

L'*Humanae vitae* esprime così il secondo criterio di paternità responsabile: « In rapporto alle tendenze dell'istinto e delle passioni, la paternità responsabile significa il necessario dominio che la ragione e la volontà devono esercitare su di esse » (n. 10).

3) Il terzo criterio, comune a tutti gli atti volontari, riguarda l'esame delle *circostanze*.

Paternità responsabile significa di garantire al nascituro quanto è necessario per la sua crescita integrale. Si tratta di una valutazione che solo i coniugi possono dare (GS, 50).

Questo comporta che a volte si debbano dilazionare (anche a tempo indeterminato, diceva Pio XII), distanziare, o anche cercare le nascite.

La valutazione dei figli da procreare va fatta tenendo conto

di quelli che già si hanno, delle condizioni dei coniugi, come pure di quelle della società e della Chiesa.

In una parola: agire responsabilmente significa anche tenere nel debito conto le circostanze morali.

Ecco il testo di Paolo VI: « In rapporto alle condizioni fisiche, economiche, psicologiche e sociali, la paternità responsabile si esercita sia con la deliberazione ponderata e generosa di far crescere una famiglia numerosa, sia con la decisione, presa per gravi motivi e nel rispetto della legge morale, di evitare temporaneamente od anche a tempo indeterminato una nuova nascita » (n. 10).

E Giovanni Paolo II: « L'enciclica *Humanae vitae* presenta la paternità responsabile come espressione di un alto valore etico. In nessun modo essa è unilateralmente diretta alla limitazione ed ancor meno all'esclusione della prole: essa significa anche la disponibilità ad accogliere una prole più numerosa » (5.9.1984).

4) Il quarto criterio, comune ad ogni azione che si voglia chiamare buona, è la *conformità all'ordine morale oggettivo*, che impegna la persona a perseguire il fine intermedio nella prospettiva del fine ultimo.

Per un cristiano, in modo particolare, si tratta di sapere se gli atti che si stanno per compiere aiutano nel cammino di santificazione, se accrescono la conformità della propria volontà con quella di Cristo.

Già il Concilio aveva insegnato che « nella loro linea di condotta i coniugi cristiani devono essere consapevoli che non possono procedere a loro arbitrio, ma devono essere sempre retti da una coscienza che sia conforme alla legge divina stessa, docili al magistero della Chiesa, che in modo autentico quella legge interpreta alla luce del Vangelo. Tale legge divina manifesta il significato pieno dell'amore coniugale, lo salvaguarda e lo sospinge verso la sua perfezione veramente umana » (GS, 50)

E Paolo VI nell'*Humanae vitae*: « Paternità responsabile comporta ancora e soprattutto un più profondo rapporto all'ordine morale oggettivo, stabilito da Dio, e di cui la retta coscienza è fedele interprete. L'esercizio responsabile della paternità implica dunque che i coniugi riconoscano pienamente i propri doveri verso Dio, verso se stessi, verso la famiglia e verso la società, in un giusta gerarchia di valori » (n. 10).

Confrontando i due testi non si riesce a capire come si possa parlare di opposizione o diversità tra il magistero del Concilio e quello di Paolo VI.

Giovanni Paolo II afferma che la conformità all'ordine morale oggettivo costituisce il punto centrale della paternità responsabile (1.8.1984).

Tutto questo significa che « la paternità responsabile, intesa integralmente, non è altro che un'importante componente di tutta la spiritualità coniugale e familiare, di quella vocazione cioè di cui parla il testo dell'*Humanae vitae* quando afferma che i coniugi debbono attuare "la propria vocazione fino alla perfezione" (n. 25). È il Sacramento del matrimonio che li corrobora e quasi consacra a raggiungerla » (3.X.1984)

Si tratta in definitiva di saper valutare e gestire la propria vita in intima comunione con Dio, come persona chiamata a partecipare alla sua vita, a collaborare con Lui sia nella manifestazione dell'amore sia nella procreazione. E questo non si potrà mai realizzare dissociandosi dalla sua volontà o gestendo la propria vita in assoluta autonomia, come se essa non fosse in tutto da Lui dipendente.

5. *Il ricorso ai ritmi infecondi*

Riconoscendo che la procreazione è certamente fine primario, ma non esclusivo, degli atti coniugali, la Chiesa ha sempre insegnato che, per motivi seri ed escluso il motivo della pura concupiscenza, è lecito il ricorso ai periodi agenesiaci.

A una domanda che si esprimeva così: « Se fosse lecito l'uso del matrimonio solo in quei giorni in cui il concepimento è più difficile », la S. Penitenziaria (16.6.1880) rispose: « Coniuges praedicto modo utentes inquietandos non esse » (DS. 3148).

Le motivazioni di tale ricorso furono espresse in maniera più positiva dalla *Casti connubii* di Pio XI: « Né si può dire che operino contro l'ordine della natura quei coniugi che usano del loro diritto nel modo debito e naturale, anche se per cause naturali, sia di tempo sia di altre difettose circostanze, non ne possa nascere una nuova vita. Poiché nello stesso matrimonio si contengono anche fini secondari, come sono il mutuo aiuto e l'affetto vicendevole da fomentare e la quiete della concupiscenza, fini che ai coniugi non è proibito volere, purché

sia sempre rispettata la natura intrinseca dell'atto e per conseguenza la sua subordinazione al fine principale » (DS. 3718).

E Pio XII, nel discorso alle ostetriche: « I coniugi possono far uso del loro diritto matrimoniale anche nei giorni di sterilità naturale (...). Con ciò essi non impediscono né pregiudicano in alcun modo la consumazione dell'atto naturale e le sue ulteriori naturali conseguenze » (n. 258, ed. Tettamanzi).

Ma, più avanti, nel medesimo discorso, ricorda che solo un motivo grave (o serio) può rendere lecito il ricorso sistematico ai ritmi infecondi: « Abbracciare lo stato matrimoniale, usare continuamente la facoltà ad esso propria e in esso solo lecita e, d'altra parte, sottrarsi sempre e deliberatamente, senza un grave motivo, al suo primario dovere, sarebbe un peccato contro il senso stesso della vita coniugale.

Da quella prestazione positiva obbligatoria possono esimere, anche per lungo tempo, anzi per l'intera durata del matrimonio, seri motivi, come quelli che si hanno non di rado nella cosiddetta "indicazione" medica, eugenica, economica e sociale. Da ciò consegue che l'osservanza dei tempi infecondi può essere *lecita* sotto l'aspetto morale e nelle condizioni menzionate è realmente tale. Se però non vi sono, secondo un giudizio ragionevole ed equo, simili gravi ragioni personali o derivanti da circostanze esteriori, la volontà di evitare abitualmente la fecondità della loro unione, pur continuando a soddisfare pienamente la loro sensualità, non può derivare che da un falso apprezzamento della vita e da motivi estranei alle rette norme etiche » (n. 260, ed. Tettamanzi).

Di recente tale insegnamento è stato ribadito dall'enciclica *Humanae vitae*. In essa si precisa non solo la liceità del ricorso ai periodi infecondi, ma anche la differenza essenziale tra questo metodo (chiamato anche della "continenza periodica") e la contraccezione.

Ecco il testo: « Questi atti, con i quali gli sposi si uniscono in casta intimità e per mezzo dei quali si trasmette la vita umana, come ha ricordato il Concilio, sono onesti e degni (GS 49) e non cessano di essere legittimi se, per cause indipendenti dalla volontà dei coniugi, sono previsti infecondi, perché rimangono ordinati ad esprimere e consolidare la loro unione

Infatti, come l'esperienza attesta, non ad ogni incontro coniugale segue una nuova vita. Dio ha sapientemente disposto leggi e ritmi naturali di fecondità che già di per sé distanziano il susseguirsi delle nascite » (11).

E più avanti: « Se dunque per distanziare le nascite esistono seri motivi, derivanti o dalle condizioni fisiche o psicologiche dei coniugi o da circostanze esteriori, la Chiesa insegna essere allora lecito tener conto dei ritmi naturali immanenti alle funzioni generative per l'uso del matrimonio nei soli periodi infecondi e così regolare la natalità senza offendere i principi morali che abbiamo ora ricordato » (16).

I « seri motivi » indicati da Paolo VI ricordano che il ricorso ai periodi infecondi è lecito in ordine all'amore coniugale da esprimere o ravvivare, non già semplicemente per estinguere la concupiscenza. In questo caso il coniuge viene degradato ad oggetto e viene pregiudicata la disponibilità nel soggetto a farsi dono.

Su questo punto interviene anche Giovanni Paolo II: « Lo usufruire dei periodi infecondi nella convivenza coniugale può diventare sorgente di abusi, se i coniugi cercano in tal modo di eludere senza giuste ragioni la procreazione abbassandola sotto il livello moralmente giusto delle nascite nella loro famiglia. Occorre che questo giusto livello sia stabilito tenendo conto non soltanto del bene della propria famiglia, come pure dello stato di salute e delle possibilità degli stessi coniugi, ma anche del bene della società a cui appartengono, della Chiesa, e perfino dell'umanità intera » (5.9.1984).

La *Familiaris consortio* afferma poi che « tra le condizioni necessarie » per comprendere e vivere la moralità coniugale « rientra anche la conoscenza della corporeità e dei suoi ritmi di fertilità.

In tal senso bisogna far di tutto perché una simile conoscenza sia resa accessibile a tutti i coniugi, e prima ancora alle persone giovani, mediante un'informazione e una educazione chiare, tempestive e serie, ad opera di coppie, di medici e di esperti.

La conoscenza poi deve sfociare nell'educazione all'autocontrollo: di qui l'assoluta necessità della virtù della castità e della permanente educazione ad essa.

Secondo la visione cristiana, la castità non significa affatto né rifiuto né disistima della sessualità umana: significa piuttosto energia spirituale, che sa difendere l'amore dai pericoli di egoismo e dell'aggressività e sa promuoverlo verso la sua piena realizzazione » (33 c).

ANGELO BELLON

SIGNIFICATO DI MARIA PER IL NOSTRO TEMPO

A mezzo millennio dall'apparizione della Vergine a Benedetto Pareto sul Monte della Guardia (1490), la comunità ecclesiale di Genova si volge indietro per rendersi conto della presenza di Maria nella sua storia religiosa, del suo significato per il presente e delle sue interpellanze per il futuro. In tal modo la storia si presenta come ricordo, maestra di vita e profezia.

1490: questa data segna il limite finale dell'autunno del Medioevo (J. Huyzinga), che vede Genova non più libera repubblica, ma popolo sottomesso alla dominazione di Milano, prima che della Francia e della Spagna. Ma non asserviti rimangono gli spiriti in quel periodo, che vede il genovese Giovanni Battista Cybo divenire papa con il nome di Innocenzo VIII (1484-1492), il genovese Cristoforo Colombo scoprire l'America inaugurando così l'età moderna (1492) e S. Caterina da Genova suscitare un movimento spirituale di vasta portata (1447-1510).

1490: ciononostante, è un tempo di decadenza anche nel campo della devozione mariana popolare, che perde il contatto con la liturgia e diviene superficiale e talvolta superstiziosa (1). Ed ancora in questo tempo la Madre di Gesù appare sul monte per iniziare una ripresa di fede partendo dai poveri e dagli ultimi. Maria costruisce secondo il piano di Dio, che distoglie lo sguardo dai superbi e lo volge con amore compiacente verso gli umili.

Nel parlare del significato di Maria per il nostro tempo, Dio ci preservi da quella *hybris* culturale che ci esclude dal suo

(1) J. LECLERQ, *Grandeur et misère de la dévotion mariale au Moyen-âge,* in *La Maison-Dieu* n. 38 (1954) pp. 122-135.

sguardo, ma anche da quella pigrizia mentale che ci meriterebbe il rimprovero di Gesù: « Non sapete distinguere i segni dei tempi? » (*Mt* 16, 3). Con intelligenza di fede diamo uno sguardo al mondo contemporaneo per cogliere il suo rapporto spirituale con Maria, poi alla luce della Bibbia cerchiamo di illuminare i sentieri che conducono all'autentica figura della Vergine.

I. *Il mondo contemporaneo e Maria*

È impresa pressoché disperata pretendere di riassumere in poche parole la situazione attuale del mondo. Un doppio motivo lo impedisce: a) il pluralismo culturale, che detronizza la presunta superiorità della civiltà occidentale e mette di fronte a tante culture quante sono le aree geografiche, senza trascurare le rispettive sottoculture; b) l'accelerazione dei tempi, che fa assistere ad un susseguirsi vertiginoso di correnti e mode culturali. Ci troviamo di fronte ad un processo aperto, in cui appare chiaro ciò che si lascia ma non altrettanto ciò cui si va incontro.

1. *Il sistema post-moderno*

Limitandoci alla considerazione della sola area occidentale, la categoria che designa l'attuale temperie culturale è « post-moderno » (2): un termine che definisce indirettamente, rapportando al mondo da cui prende le distanze. Il mondo post-moderno risulta così caratterizzato:

A) *Primato del fare sul contemplare.* Si produce a tutti i livelli con l'aiuto delle macchine e dei robots e si considera la natura in balia dell'uomo tecnopolitano. La produzione è in vista del consumo, poco importa se essa inquina l'aria con diossina e nubi tossiche. La filosofia conosce un declino e si esprime nel « pensiero debole » (Vattimo), che si riconosce incapace delle grandi sintesi del passato e di adeguate progettazioni dell'avvenire. Si contenta perciò della sapienza popolare di chi vive alla

---

(2) « Post-moderno » compare la prima volta nel 1977 per designare il superamento dell'architettura razionalistica. In senso esteso indica la tendenza al ricupero di valori discutibili e perfino irrazionali del passato. Cf. M. FERRARIS, *Tracce. Nichilismo, moderno, post-moderno*, Milano 1983; P. VANZAN, *Verso il Sinodo straordinario sul Concilio: la « Gaudium et spes » di fronte alla transizione post-moderna*, in *La civiltà cattolica* 1985, III, pp. 30-43.

giornata e cede volentieri alla *pietas* tenera e femminile verso l'effimero umano (3).

B) *Primato della tecnica sull'etica.* In base al principio che « il tecnicamente possibile è eticamente valido », si è giunti alla sperimentazione atomica, all'arbitrio nel campo della biogenetica, alle varie forme di inquinamento ecologico... Sembra trionfi una morale al di là del bene e del male.

C) *Primato dell'avere sull'essere,* ossia delle cose sulle persone, dei consumi sui valori, dei bisogni sulla legge. Questo capovolgimento conduce alla ricerca del benessere con ogni mezzo, compresi quelli immorali: arrivismi, sfruttamenti, sequestri di persona, organizzazioni criminose...

Il mondo post-moderno conosce per fortuna un cortocircuito che ne frena lo sviluppo unilaterale: la crisi economico-industriale con l'inflazione e la disoccupazione, l'emergere della « questione morale » come esigenza indiscutibile del vivere insieme, il persistere della religione popolare e l'attrattiva per la dimensione mantica della vita... Gli impulsi libertari e democratici dell'est europeo producono cambiamenti irreversibili e nuove aggregazioni.

2. *Maria nell'odierno orizzonte culturale*

Nell'ambito di questo mondo post-moderno è inutile cercare testimonianze in rapporto a Maria, la madre di Gesù. Il post-moderno, nella misura in cui coincide con il post-cristiano, si disinteressa di lei. Al massimo le riserva lo spazio che si merita come fatto culturale di grande importanza storica. Infatti — come osserva Giovanni Paolo II — « la discepola perfetta del Signore, immagine e modello della Chiesa, non ha esercitato soltanto un influsso importante sulla teologia, ma ha ispirato anche molti altri campi della cultura umana, come la musica e la pittura, l'architettura e la scultura, la letteratura e l'arte popolare » (4).

---

(3) G. VATTIMO - P. A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Milano, 1983; M. MARCOLLA, *La debolezza del pensiero debole*, in *Studi cattolici* dic. 1985, pp. 748-751; A. RIZZI, *Le sfide del pensiero debole*, in *Rassegna di teologia* 27 (1986) 1, pp. 1-14.

(4) GIOVANNI PAOLO II, *Lettera al card. Macharski, legato pontificio al congresso mariano internazionale di Kevelaer*, 29.8.1987.

E tuttavia il riferimento a Maria è tutt'altro che assente dal mondo contemporaneo, proprio perché sotto il suo ampio raggio si raccolgono molte correnti. Esaminiamo alcuni campioni.

A) *Immagine laica di Maria.* Il mondo laico, pur prescindendo dalla Bibbia come Parola di Dio, dedica alla Vergine di Nazareth interi volumi, che vanno dai romanzi alle monografie di natura antropologica o agli studi in ottica femminista. L'immagine laica di Maria avanza una pretesa: quella di essere la « vera », troppo spesso nascosta dalle sovrastrutture o rivestimenti che le hanno imposto lungo i secoli.

« *Ascoltami, Madonna...* — invoca letterariamente Grazia Livi — *Spezza lo scrigno della tua perfezione, interrompi quel tuo volo astrale. Scendi... Tu non sei eburnea. Sei dolorosa, hai seni e ascelle, hai vene e rughe...* » (5). Si esige che Maria sia restituita all'umanità, alla femminilità, alla storia feriale. Lunari si duole perché « una smisurata e fastidiosa enfasi laudativa ha progressivamente allontanato Maria da una nostra riconoscibile sfera umana » e vorrebbe ricondurre Maria alla « riconoscibile e umana "normalità" della sua vicenda, senza che d'altro vi sia bisogno » (6). Su questa scia è facile omologare Maria ad una qualsiasi donna del suo tempo, con tutte le debolezze morali tipiche delle sue contemporanee e magari con molti figli, come assicura Kurt Marti, un pastore svizzero poeta, che mostra Maria perplessa « quando fu — lei, più volte madre — lodata come la vergine... » (7).

Sul versante antropologico, Ida Magli definisce la « Madonna » una costruzione culturale, che non ha nulla da spartire con l'autentica Maria di Nazareth. Questa rimarrebbe sul piano della natura e sarebbe quindi incapace di porre domande (con esse infatti nasce la cultura) oppure è totalmente catturata dalla cultura ebraica e Gesù deve faticare per liberarla dai tabu del sangue e delle purificazioni. Si tratta ora di evitare la considerazione di Maria come « supporto onnivalente » dei desideri umani (8).

---

(5) G. LIVI, *Maria ieri e oggi,* Edizioni paoline, Cinisello B. 1986.

(6) L. LUNARI, *Maria di Nazareth,* Mondadori 1986, pp. 228 e 256.

(7) K. MARTI, *Und Maria: Abendland,* Gedichte, Darmstadt-Neuwied 1980, pp. 41-44. Cf. K.-J. KUSCHEL, *Maria nella letteratura,* in *Concilium* 19 (1983) 8, pp. 175-177.

(8) I. MAGLI, *La Madonna,* Rizzoli, Milano 1987.

Per una letterata disinibita come Barbara Alberti, Maria diventa una cartina di tornasole di sogni femministi inconfessabili: la ragazza ebrea può alla fine partire per Alessandria in blue jeans, dopo aver abortito — incredibile a udire! — lo stesso messia (9). Siamo qui mille miglia distanti dalla Maria dei vangeli, al punto che ella diviene solo un pretesto o un oggetto barbaramente manipolato per produrre un codice morale a lei del tutto estraneo.

Nonostante queste gravi carenze, l'immagine di Maria dal di fuori (« von aussen ») testimonia almeno la ricerca di una Maria in dimensione più reale, senza idealizzazioni ed eccessive acculturazioni.

B) *Immagine folklorica di Maria.* Se dai letterati passiamo al popolo, alla gente semplice che si reca con fede ai 1500 santuari mariani d'Italia, la percezione di Maria cambia in modo radicale. Il popolo non ragiona di Maria, ma si rivolge a lei con fiducia illimitata e ne sperimenta l'aiuto efficace nei momenti difficili della vita. Il dato fenomenologico di rilievo che emerge dal comportamento del mondo devoto dinanzi ad una immagine di Maria è il senso della « presenza », la Vergine è un « tu » vivo, termine di dialogo affettuoso e riconoscente. Le qualità che vengono riconosciute a lei sono la bontà materna, la potenza e la bellezza. Trovandosi ormai nella regione di luce presso Dio, che nelle tavolette votive è espresso da una corona di nubi luminose, Maria è vista nella sua santità: ella è la « diversa da noi », che siamo immersi nel mondo del peccato. Però non è lontana dalla storia degli uomini perché ha sperimentato la spada del dolore (10). Il mondo devoto che corre alle apparizioni vere o presunte che siano, mostra estrema sensibilità per i possibili interventi straordinari di Dio nella storia, ma talvolta è insensibile al rinnovamento. Nelle sue preghiere lascia spesso nell'implicito il riferimento trinitario, che è nota intrinseca ed essenziale del culto mariano (MC 25). Nei suoi canti, almeno in certe zone, non fa parola della fede di Maria. È segno che nel popolo l'intercessione di Maria ha la netta prevalenza sulla sua esemplarità.

C) *Immagine teologica di Maria.* Sembra innata nei teologi una certa difficoltà nel parlare della Madre di Gesù; tanti di loro trattando di cristologia o di ecclesiologia rimandano il

(9) B. ALBERTI, *Vangelo secondo Maria*, Mondadori, Milano 1979.

(10) Cf. G. AGOSTINO, *Pietà popolare*, in NDM, pp. 1115-1116.

discorso in altra sede, con il rischio di non riprenderlo più. Lo stesso K. Rahner, che ne ha parlato in modo egregio vedendo in Maria la creatura perfettamente redenta, riconosce candidamente la sua difficoltà di fronte alla preghiera popolare mariana: « Debbo confessarlo: talvolta resto sorpreso da una pietà mariana "massiccia", nella quale il devoto si butta ai piedi della Madonna, la ama, le rivolge tante suppliche e con tanta fiducia, quasi che ciò fosse la cosa più importante della religione. Però poi mi domando criticamente anche se la causa del mio choc non sia forse soltanto una incapacità da parte mia di attuare, come giusto, totalmente e spontaneamente quel *realismo* della intercomunicazione umana richiesto da un cristianesimo veramente vivo » (11). Se dovessimo passare in rassegna i teologi contemporanei per interrogarli su che cosa pensano di Maria, è certo che essi non rimarrebbero senza parola, anzi metterebbero in evidenza aspetti interessanti di lei. Mentre J. Ratzinger addita Maria come la « Figlia di Sion » che realizza la teologia della donna e la spiritualità del popolo d'Israele (12), H. U. von Balthasar scorge in lei « l'immagine teletipa definitiva » della Chiesa, il suo splendore inattaccabile, la sua « suprema bellezza », quella della Sposa-Chiesa del Nuovo Testamento (13). Se per Leonardo Boff Maria è la donna per eccellenza, anzi il « volto materno di Dio » in quanto addirittura personalizzazione dello Spirito Santo (14), per Xavier Pikaza ella è « la prima persona pienamente umana e realizzata della storia » a motivo delle sue relazioni trinitarie (15). La galleria delle icone teologiche di Maria potrebbe continuare, senza scadere in banalità e ripetizioni. La loro tendenza è di situare Maria in un contesto, sfuggendo alla tentazione di un discorso autonomo e isolato.

II. *Maria, una risposta significativa alle esigenze del mondo contemporaneo*

Un metodo valido, anche se ancora poco valorizzato, per il ricupero di Maria nella cultura del nostro tempo è indicato a

(11) K. RAHNER, *Il mediatore unico e le molte mediazioni*, in *Nuovi saggi III*, Edizioni Paoline, Roma 1969, p. 273.

(12) J. RATZINGER, *La figlia di Sion. La devozione mariana nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979.

(13) H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica, Jaca Book*, Milano, vol. 3, p. 313.

(14) L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Queriniana, Brescia 1981.

(15) X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Introducción a la mariologia*, Sígueme, Salamanca 1989.

chiare lettere dall'esortazione apostolica di Paolo VI « Marialis cultus » (1974). Essa costata innanzitutto come una causa del disorientamento o disaffezione del popolo cristiano nei riguardi del culto alla madre del Signore sia costituita dal « divario tra certi suoi contenuti e le odierne concezioni antropologiche e la realtà psico-sociologica, profondamente mutata, in cui gli uomini del nostro tempo vivono ed operano » (MC 34). Proprio per colmare questo divario, la cui conseguenza più prossima e preoccupante è l'odierna perdita di significato da parte di Maria, Paolo VI prospetta il seguente itinerario: la nostra epoca « è chiamata... a confrontare le sue concezioni antropologiche e i problemi che ne derivano con la figura della Vergine Maria, quale è proposta dal Vangelo » (MC 37). Questo confronto tra l'oggi e Maria risulterà fruttuoso, perché condurrà « a scoprire come Maria possa essere assunta a specchio delle attese degli uomini del nostro tempo » (MC 37).

In tale confronto scorgiamo il ruolo di Maria in duplice prospettiva: da una parte ella esaudisce le esigenze ed aspirazioni dell'uomo e della donna, dall'altra ella offre una terapia ai più evidenti malanni del mondo attuale.

1. *Compito mistagogico di Maria: introdurre nella logica superiore di Dio*

Il denominatore comune della concezione antropologica postmoderna sembra essere all'insegna della mediocrità. Si aborre dai grandi progetti, si diffida delle utopie, si contenta del mestiere di uomini e del volo della quaglia. Il grande problema morale, tornato in primo piano nella vita politica, è liquidato dal pensiero debole con la proposta dell'inganno saggiamente misurato e ipocritamente camuffato.

All'uomo della tecnopoli, troppo pago della terrestrità e intrappolato nella logica umana in decadenza, che cosa offre Maria della Bibbia?

Potremmo subito rispondere: Maria offre all'uomo la sua vera comprensione secondo il piano di Dio. Meglio, in Maria è svelato all'uomo il progetto perseguito da Dio lungo la storia della salvezza.

Per comprendere questa risposta bisogna riandare al cammino percorso dalla mariologia negli ultimi quattro secoli. Partita con Suarez nel 1584-85, la mariologia sistematica intendeva colmare il vuoto della Scrittura circa la Madre di Gesù con deduzioni della logica umana basata sul principio di convenienza.

Sennonché ci si accorse alla fine che tale metodo conduceva ad uno sviluppo troppo labile in quanto perdeva i contatti con la testimonianza biblica, cioè con la logica divina che non coincide affatto con quella umana. Si è compreso — ed il Concilio lo ha codificato definitivamente — che Maria va situata in contesto storico-salvifico, cioè « nel mistero di Cristo e della Chiesa ».

Oggi ci si inoltra maggiormente in questo sentiero regale al punto che si tende a vedere non soltanto Maria nella storia della salvezza, ma anche la storia della salvezza in Maria. In lei che si trova alla fine dell'Antico Testamento, convergono infatti le vie di Dio, che a loro volta si concentrano in Cristo per irradiarsi quindi sulla Chiesa.

« Maria ci insegna le vie di Dio » — assicura alla fine del 400 il carmelitano Arnoldo Bostio (16). È esatto, ed oggi l'esegesi gli dà ragione. La teologia dell'AT, sviluppatasi soprattutto in campo evangelico, si interroga sull'elemento unificatore della Bibbia e lo trova nello sguardo d'amore che Dio rivolge all'uomo per evocare in lui una risposta d'amore. Se tutto l'AT si riassume nella linea dell'evento dialogico, in cui all'azione e parola di Dio deve rispondere la parola e l'azione dell'uomo, Maria rappresenta il culmine temporale e assiologico di questo incontro in vista dell'incarnazione del Figlio di Dio. In lei è abolita l'infedeltà del popolo dalla dura cervice, perché ella ha ricevuto il cuore nuovo, dono dello Spirito che è disceso con potenza su di lei (*Lc* 1, 35). Per Luca e Giovanni Maria incarna anzitutto la risposta d'Israele all'alleanza: l'annunciazione e l'episodio di Cana mostrano Maria che risponde con fede matura alla proposta di Dio, proclamando la sua fede monoteistica nell'unico Signore: « Eccomi, sono la serva del Signore; avvenga di me secondo la tua parola » (*Lc* 1, 38). È la grande terapia dell'uomo del pensiero debole, che non vuole rischiare la vita sulla Parola di Dio e intende rispondere a Dio con il contagocce. Maria è la testimone del dono plenario: a Dio che chiede tutto, risponde dando tutto per amore.

Maria ci eleva al piano di Dio e alla sua sapienza infinita e paradossale, che non solo rende possibile l'impossibile mettendo insieme maternità e verginità, ma anche rovescia i miopi e ingiusti criteri umani mostrando la sua predilezione per i poveri e gli emarginati della società. Il Magnificat, che rappre-

(16) A. BOSTIO, *Patrocinio e patronato della beata Vergine Maria*, 1479.

senta la protomariologia della Chiesa, applica a Maria lo schema pasquale dell'abbassamento-esaltazione: « Ha guardato alla sua povera serva e ha fatto in me grandi cose... D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata » (*Lc* 1, 47-48). Indubbiamente questa è la via di Dio, già descritta dall'AT e dal tardo giudaismo: chi si umilia divenendo servo obbediente di Dio sarà esaltato in forma di rapimento presso Dio o di assunzione in cielo. Maria, partecipe della kenosi di Cristo nella povertà e nel servizio, viene rapita e assunta in cielo, intronizzata accanto al Figlio e resa degna della venerazione dei popoli. Questa parabola è quella dell'uomo religioso, che non si lascia coartare dal cerchio del tempo, ma entra nel dinamismo d'amore che lo porta a partecipare della gloria divina.

Giustamente un attento teologo italiano ha presentato Maria come « la donna icona del mistero » per indicare che Maria è un frammento di storia umana semplice e umile, ma un frammento denso di significato in quanto riassume e riflette l'intero mistero cristiano. « Nella concreta femminilità di colei che, sola fra le donne e benedetta tra loro, fu insieme e per sempre Vergine, Madre e Sposa per pura grazia dell'Altissimo, si lascia riconoscere la rivelazione della Gloria nascosta sotto i segni della storia. Nella Vergine, icona dell'accoglienza del Figlio, risplende la divinità di Dio, il primato assoluto della sua iniziativa: Ella è al tempo stesso l'icona della Vergine Chiesa, la figura dell'uomo chiamato ad essere "uditore della Parola" e a realizzarsi nell'assenso della fede, e la trasparenza del femminile nella sua dimensione radicale di accoglienza feconda » (17).

2. *Maria espressione della tenerezza di Dio nel mondo tecnologico*

Si narra in oriente che Dio era rimasto molto amareggiato per il fallimento dell'invio del suo Figlio unigenito nel mondo. D'altra parte non riusciva a rinunciare a salvare il mondo. Decise allora di mandarvi la Madre: alla sua tenerezza materna nessuno avrebbe potuto dire di no.

Sotto l'ingenua leggenda si cela un'esigenza antropologica, oggi particolarmente avvertita, che non può restare fuori dell'orizzonte di Dio.

---

(17) B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa,* Edizioni Paoline, Cinisello B. 1989, p. 261.

Riflettendo sul nostro tempo dominato dalla tecnica e chiuso nelle strutture di lavoro, il sociologo G. De Rita osserva acutamente: « Siamo anzitutto una società che vuole recuperare il valore dell'accoglienza, probabilmente perché sente che la vita può essere troppo dura se non si ha rapporto con gli altri; se ci si chiude nella solitudine; se ci si prova solo nella competizione aggressiva ed invasiva; se non si accetta l'altro e l'imprevisto; se non si è in una parola "accoglienti"... E Maria è in gran parte l'emblema della capacità di accogliere l'imprevedibile, il totalmente altro » (18).

Sì, nessuno più di Maria è simbolo di accoglienza, proprio perché nessuno come lei ha accolto il Figlio di Dio nel cuore e nel corpo. Al contrario dei farisei e del rabbinato ostile a Gesù, Maria è tutta accoglienza: nella sua povertà radicale si apre a Dio e si lascia invadere dalla sua presenza. Giustamente l'iconografia bizantina dipinge la Madre di Dio non di profilo (come gli imperatori nelle monete, che non hanno il coraggio di guardare in faccia i propri sudditi), ma sempre di fronte: nella luce di Dio, ella accoglie e guarda i devoti che a lei si presentano con orante fiducia e indica loro la via, che è Cristo.

Ella si volge disarmata a Dio, a colui che appare estraneo e tutt'altro all'orizzonte mondano, e diviene esempio di accoglienza del diverso da noi, di ospitalità non locale ma personale, perché accoglie in sé il Dio che viene.

L'accoglienza di Maria è di tipo femminile, perché accoglie in quanto donna resa feconda per opera dello Spirito. La sua maternità è riflesso della paternità di Dio che *ab aeterno* genera il Verbo. In lei Dio si esprime al femminile, nei tratti di una madre che genera e accoglie teneramente il Figlio di Dio fatto bambino. In questo senso Maria è davvero il « volto materno di Dio », l'espressione tenera della misericordia del Padre, come l'ha percepito la tradizione cristiana che la invoca « madre di misericordia ».

Pavel Evdokimov nota come il disprezzo dell'ateismo per la Vergine-Madre e per la donna derivi dal fatto che esse sono le custodi dei valori morali umanizzanti, capaci di scardinare le strutture materialistiche: « Ora, se il Cristo salva il mondo, è la *Theotokos* che lo protegge ed introduce nel suo "disumanesimo" l'attenzione che si fa sensibile alla grazia... La tenerezza materna che è legata al culto della *Theotokos* infonde

---

(18) G. DE RITA, *Torna la Madonna sull'onda di « Va' pensiero »*, in *Corriere della sera* 11/1/1987.

nell'umanesimo cristiano una nota assolutamente particolare di dolcezza...» (19).

Il mondo, la Chiesa, l'uomo: tutti hanno da guadagnare dall'incontro con Maria, icona della compassione divina e paradigma di accoglienza dell'altro al di fuori di ogni pregiudizio e condizionamento.

3. *Dalla parte di Maria nel dramma della storia*

Stiamo vivendo un segmento importante della storia a cavallo tra il secondo e il terzo millennio di cristianesimo. Siamo una comunità che varca i millenni. È una grande responsabilità vivere un tempo di trapasso, perché si tratta di consegnare ai giovani un mondo plasmato secondo le nostre scelte.

Tramontata l'interpretazione illuministica della storia, quasi marcia trionfale della ragione che disperde le tenebre dell'errore e conduce alla felicità universale, si vede più realisticamente il mondo come « un grande poligono di lotta di tutti contro tutti — come si è espresso uno dei filosofi del passato » (Giovanni Paolo II). È l'interpretazione biblica della storia come dramma, luogo di lotta continua tra le forze del bene e quelle del male. Dalla Genesi all'Apocalisse la storia è un dramma con tre personaggi: da una parte la donna e il bambino, dall'altra il serpente o drago. Sarà la storia un'eterna altalena dove trionfano alternativamente il bene e il male? Non può essere così, dal momento che Dio ha progettato un piano di salvezza, che costituisce la trama segreta della storia. Il Padre ha deciso di benedirci in Cristo rendendoci suoi figli (*Ef* 1,4-5) e nella « Benedetta fra le donne » ci ha offerto un segno che la benedizione trionferà sulla maledizione (RM 11).

A quanti sono presi da timore per i destini dell'umanità non resta altro che una scelta responsabile: schierarsi con Cristo e con Maria per combattere e debellare i circoli diabolici che avvincono il mondo contemporaneo, impedendogli di raggiungere la pace e la salvezza.

Il cerchio più satanico è costituito oggi dal materialismo, questa idra dalle 100 teste, che impedisce all'uomo la realizzazione del suo desiderio di Dio e d'immortalità. Come sconfiggerlo?

---

(19) P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980, pp. 155-156.

Risponde un missionario francese del XVII secolo, che audacemente ha rivolto lo sguardo profetico verso i tempi futuri della Chiesa: s. Luigi Maria Grignion da Montfort (1673-1716). Per lui il passaggio del mondo dal regno del peccato al regno di Dio non può avvenire che con una nuova e potenziata Pentecoste. Solo lo Spirito è in grado di alzare il tono della santità della Chiesa e di suscitare l'ardore missionario che allargherà a tutto il mondo le frontiere del Vangelo. Perciò il Montfort eleva il cuore con gemiti e lacrime al Dio trinitario ed invoca la venuta dello Spirito: « Vieni, Spirito tutto fuoco, e crea sacerdoti tutto fuoco! Dal loro ministero sia rinnovato il volto della terra e riformata la tua Chiesa » (*Preghiera infocata* n. 17). Gli ultimi tempi hanno per il Montfort un carattere intensamente cristologico, spirituale e mariano. Infatti in essi Cristo regnerà nel mondo, nel senso che egli finalmente sarà maggiormente conosciuto, amato e ascoltato; ma ciò avverrà per effetto del diluvio di fuoco d'amore operato dallo Spirito, cui bisogna abbandonarsi per percorrere le vie della salvezza. E poiché lo Spirito agisce in unione con Maria, dal momento che questa ha collaborato fedelmente all'incarnazione del Verbo, capolavoro della storia della salvezza, dallo Spirito e da Maria devono nascere ed essere formati i figli di Dio (20).

La risposta al materialismo non può essere che quella « autentica spiritualità mariana », verso la quale ha convocato Giovanni Paolo II nell'enciclica « Redemptoris Mater » (1987) attualizzando per il nostro tempo la proposta del Montfort. Si tratta di « accogliere Maria » tra i propri beni, ossia nella comunione con Cristo, come ha fatto il discepolo amato ai piedi della Croce (*Gv* 19. 27).

L'autentica spiritualità mariana è tutto l'opposto di una religione passiva e alienante. Essa si muove tra due poli, uno del passato e uno del futuro: il battesimo da vivere con fedeltà sotto l'influsso di Maria e il regno di Cristo da preparare con la docilità mistica alla missione dello Spirito. Come accoglienza integrale e senza arbitrarie selezioni del piano salvifico di Dio, la spiritualità cristiana si apre alla dimensione mariana accogliendo Maria come la « donna dell'alleanza », che diviene paradigma per la Chiesa, e quale « madre dei discepoli di Cristo», che aiuta a maturare nella vita filiale.

---

(20) Per l'interessante dottrina del Montfort sulla fase finale della storia della Chiesa, cf. S. DE FIORES, *Lo Spirito Santo e Maria negli ultimi tempi secondo S. Luigi Maria da Montfort*, in *Quaderni montfortiani* 4 (1986), pp. 3-48.

È chiaro che nessun devoto di Maria può permettersi di mettere in sordina il culto di adorazione dovuto a Cristo, come al Padre e allo Spirito. Maria infatti non è la loro rivale, ma la collaboratrice umile e generosa. L'essere della Vergine Madre è relazionale, in quanto non si comprende senza la Trinità, alla quale rimanda in ogni sua dimensione. « In lei si incontra Dio, perché in lei Dio ha operato grandi cose » (*Lc* 1,49).

Conclusioni

Mondo attuale e Maria: due realtà diverse, ma non senza relazione tra loro. Esse si richiamano a vicenda: la Vergine glorificata non abbandona il mondo al suo destino, ma — secondo la dottrina di S. Germano di Costantinopoli (21) — si fa presente e lo visita attraverso il tempo e lo spazio e nell'intimo dei cuori. Da parte sua è il mondo stesso ad aver bisogno di Maria, della forza trainante ed elevante della sua figura. Tutt'altro che un codice morale sorpassato, Maria resta « un grande segno » (cf. *Ap* 12, 1) che interpella il nostro tempo con i valori di cui è apportatrice.

Certo il grande dono che Maria offre all'umanità è il Cristo, da lei accolto nella fede e concepito nel grembo verginale. Senza Maria — nell'attuale economia salvifica — non avremmo avuto il Cristo. Il debito delle generazioni cristiane e del mondo intero per lei è inestinguibile. E anche ora nella gloria celeste, Maria rimane al servizio del Figlio per la sua nascita e crescita nella vita degli uomini.

Inserita nella dinamica della salvezza come amata da Dio e colmata di grazia (cf. *Lc* 1, 28) (22), Maria offre all'uomo e alla donna di tutti i tempi ricchezza di prospettive per la maturazione spirituale.

A noi, tentati di chiuderci nelle categorie culturali del postmoderno, il riferimento a Maria si presenta come terapia risolutoria di grande efficacia. Riassumiamo i punti che abbiamo svolto.

---

(21) Cf. GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Sermo I in Dorm.* 3, PG 98, 344.

(22) L'espressione con cui l'Angelo si rivolge a Maria e che sostituisce il suo nome è stata tradotta da I. de la Potterie con « trasformata dalla grazia di Dio », perché in greco i verbi in *όω* sono causativi, cioè operano e cambiano qualcosa: I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova 1988, p. 48.

1. Nella sua qualità di «microstoria della salvezza», Maria introduce nella logica di Dio, infinitamente superiore a quella umana. Questa ne risulta elevata, purificata, potenziata, sottratta alle disinibite astuzie del pensiero debole.

La storia della salvezza rivela che in essa Dio, attraverso parole ed eventi, tende sostanzialmente a suscitare nell'uomo una risposta d'amore totale e fedele. Ora proprio qui interviene il principio mariano. Infatti, se vogliamo scadere — diremmo parafrasando H. U. von Balthasar (23) — a Chiesa fallimentare o contenta del grigiore della mediocrità, non troviamo nessuna sintonia con la Vergine. Ma se intendiamo elevarci a Chiesa sponsale che si offre a Cristo in dono d'amore, allora il paradigma è Maria nel suo sì totale.

Maria appare inoltre come la segnaletica della sapienza di Dio che vuole un rapporto intrinseco dell'uomo con la comunità. In lei Dio manifesta la dimensione sociale della fede, che sconfigge ogni egoismo e isolamento: la comunità d'Israele si condensa in lei figlia di Sion perché dalla sua persona prenda avvio la Chiesa di Cristo.

La Vergine Madre è un segno manifesto della diversità esistente tra le vie di Dio e le vie degli uomini. Le prime sono paradossali, poiché pongono insieme opposte grandezze, ma nello stesso tempo si mostrano in grado di sconfiggere le incertezze ed impotenze umane. Dio sceglie Maria di Nazareth, sua povera serva, per mostrare il suo stile caratteristico che si volge con amore agli oppressi ed emarginati, tra cui la donna, per operare la salvezza dell'intero genere umano. E noi, contemplando la vicenda di Maria di Nazareth, quale scusa vana potremo escogitare per sottrarci dall'imboccare la corsia preferenziale dell'amore fattivo e strutturale per i poveri e bisognosi del nostro tempo?

Presentandoci nella Madre del Signore il mistero della maternità verginale, Dio ci invita ad affidarci a lui capace di novità impossibili agli uomini, ma non a lui, perché «nulla è impossibile a Dio» (*Lc* 1, 37). Quando vediamo definire l'uomo di oggi come «una sordità generatrice di mostri» e ci chiediamo preoccupati come potrà sorgere un mondo nuovo ed evangelico, non dobbiamo dimenticare l'annuncio a Maria, dove Dio

---

(23) Per la funzione prototipica del sì di Maria in quanto risposta integrale della Chiesa, *leitmotiv* dell'intera produzione teologica di von Balthasar, cf. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di cultura mariana «Mater Ecclesiae», Roma 1987, pp. 351-370.

assicura di poter rendere reale l'impossibile. Come in Sara ha sconfitto la sterilità e nella Vergine ha prodotto vita e fecondità, Dio non mancherà di far sorgere dal caos del nostro tempo cuori nuovi e tempi nuovi, a patto che si creda nel suo amore e nella potenza del suo Spirito.

Con evidenza palmare, Dio manifesta in Maria l'itinerario della persona che crede davvero e si lascia prendere per mano da lui lungo i sentieri della storia. È la dinamica dell'« abbassamento-esaltazione », così difficile a comprendere dall'uomo che per natura tende ad emergere tra i suoi simili ed a farsi giudice perfino del piano di Dio. Maria, nella vicenda umanamente oscura della sua esistenza terrena, ci insegna a rinunciare alle nostre immunità o privilegi e ad arrenderci al progetto divino, per quanto al di fuori dei nostri orizzonti. Solo chi accetta umilmente la sapienza di Dio sarà condotto alla comunione eterna della Trinità.

2. Volto materno di Dio e sua espressione al femminile, Maria risponde ad una doppia esigenza del mondo attuale: il bisogno di tenerezza e la valorizzazione della donna. Al rischio di divenire, a continuo contatto con le strutture di ferro e di cemento armato, gente dal cuore duro e senza compassione, Maria che è madre oppone l'accoglienza intrisa di tenerezza da lei mostrata nei confronti del Cristo bambino e crocifisso.

Chi è con Maria accoglie, nutre e difende la vita nascente e accompagna con amore compassionevole e fattivo tutti i crocifissi della nostra epoca.

E chi si ispira a lei non può adottare un criterio discriminante e ingiusto nei confronti delle donne. Non si può innalzare Maria e abbassare le donne, sue e nostre sorelle. In Maria si rivela la fiducia di Dio nella donna: come a lei affida il suo tesoro, cioè suo Figlio, così chiama le donne a realizzare i più alti compiti salvifici, dall'evangelizzazione, alle opere di misericordia, alla santità nelle sue varie forme.

3. Maria infine nell'attuale momento di scontro e lotta tra il bene e il male, interpella a scegliere responsabilmente la via evangelica del bene. Maria è stata trattata da Dio come libertà, e lei ha risposto con il dono di sé, che riunisce tutto in un progetto santo, perseguito con impegno costante. Chi vive una autentica spiritualità mariana deve prendere posizione nella storia, far buon uso della libertà e compromettersi con l'audacia

della profezia e con scelte operative, fedeli al piano di Dio e agli orientamenti ecclesiali.

Spetta alla Chiesa di Dio che è in Genova scoprire e attualizzare questi ed altri significati di Maria per la sua vita e la sua missione. In particolare, dalla ricostruzione della sua situazione al tempo della visita di Maria ad un umile uomo del popolo (1490), scaturiranno interpellanze non generiche, ma personalizzate e ineludibili.

Eugenio Montale, il poeta genovese dai versi scabri segnati dall'idea di un universo destinato allo scacco, descrisse melanconicamente la sua vita: « *Vissi in percentuale... / al massimo al cinque per cento, / non aumentate la dose* ». Al contrario, Maria ci invita ed aiuta ad aumentare la dose ed a vivere in pienezza, elevando la qualità della vita della Chiesa. Camminare con Maria, presenza viva posta dal Padre lungo l'itinerario dei credenti, è imperativo carico di senso per ogni donna o uomo protesi verso la risposta piena alla propria vocazione.

STEFANO DE FIORES

LA FEDE DI CRISTOFORO COLOMBO

(Il criptogramma colombiano nella lettura di Geo Pistarino).

Adspirante numine,
Columbi opera
Alter emersit orbis.
Columbus noster est.

LEONE XIII

Che cosa può aver spinto Leone XIII nel 1892, in occasione delle celebrazioni colombiane per il quarto centenario della scoperta dell'America, a rivendicare così decisamente per la Chiesa la « proprietà » su Cristoforo Colombo, riaffermandone, coi meriti scientifici, la fede cristiana, proclamando l'ispirazione divina all'origine della sua impresa e caratterizzando lui come « uomo della Provvidenza », strumento consapevole nelle mani di Dio per il ritrovamento e l'evangelizzazione dell'*otro mundo nuevo*? Alla fine del secolo scorso si combatté un ennesimo *pleyto colombino*, esplose un'altra diatriba, non più tra i pretesi eredi di Cogoleto e di Madrid e non più a proposito delle ricchezze e dei privilegi dell'*Indiarum primus inventor* della galleria boviana, ma tra laici e cattolici e a proposito della fisionomia morale e dell'eredità spirituale del *Christoferens*.

La fede cattolica e la profonda spiritualità cristiana, il fervore religioso per così dire di tradizione familiare, l'animo e la vocazione missionaria, il misticismo ascetico anche e la consapevolezza di essere un *missus a Domino* per la realizzazione delle profezie universalistiche del Vecchio Testamento alla vigilia della fine del mondo, sono espressi negli scritti del Grande Genovese talvolta in maniera chiarissima tra richiami biblici e classici, liturgici e patristici, agostiniani e gioachimiti, tal altra in maniera enigmatica, non del tutto svelata nemmeno oggi ma non meno significativa e non meno degna di attenzione. Cristoforo Colombo, che *unió la tierra y divisió el tiempo* (1),

(1) MARQUÉS DE CERRALBO, in « La ilustración Española y Americana », 1916, n. 38; pag. 607.

vide subito riconosciuto il suo cattolicesimo missionario già all'inizio del secolo XVI, dal figlio Fernando nelle *Historie* e dal contemporaneo esploratore e frate Las Casas nella *Historia*, dallo Spotorno, — tanto per fare qualche nome di studiosi più vicini a noi —, che per primo affrontò, non da semplice curioso per *esercitar su ingenio* ma da storico per scioglierlo con un « bellissimo ritrovato » religioso, il problema dell'enigma criptografico colombiano, a Martin Fernández de Navarrete, al von Humboldt, ..., al De Lorgues: costui, nel riconoscimento della profonda dimensione cristiana e spirituale del Navigatore, dopo averne suggerito a Pio IX la beatificazione, non esitò a proclamare, alla fine dell'Ottocento e in piena polemica, che Cristoforo Colombo aveva dato allo spirito umano *la plus grande impulsion qui ait eu lieu depuis l'avènement du Sauveur* (2).

Ma non tutti un secolo fa la pensavano come il barone De Lorgues. In Italia allora si viveva un clima « di ire di parte, di lotte intestine, di divisioni fra cittadini », e invano a Genova si invocava « la concordia religiosa e la tregua di Dio » in nome di Cristoforo Colombo e in occasione delle celebrazioni centenarie (3).

Fu una polemica che incise profondamente negli animi e che lasciò il segno. Ne parlava pure nel 1906 padre Semeria, non ancora esiliato come *brebis galeuse* ma sempre attento ai rapporti tra scienza e fede e sempre conciliante a proposito dei loro pretesi conflitti. In tale anno il Barnabita, mentre applaudiva a Filippo Crispolti, — sensibile interprete della « storia che placa tutte le passioni » e fedele portavoce dell'animo del Grande Navigatore « superiore a tutte le piccinerie » del suo e del nostro tempo —, e mentre ne esaltava la commemorazione per il IV centenario della morte definendola vero « grande inno alla pace », riandava con la memoria a « certe frasi smaglianti » pronunciate dal Barrili nel 1892, quando gli « vibrava l'animo vedendo alla Commemorazione assistere, col fiore della cittadinanza, col fiore d'Italia, l'Episcopato Ligure, come se Lui, l'Eroe italiano e cristiano, avesse solo posseduta virtù di riunire gli animi discordi, o via divisi » (4).

Non è mia intenzione ripercorrere tutte le tappe ed esporre tutti gli aspetti di questa vecchia ed inutile *querelle*; tanto

---

(2) *1892 - Genova a Colombo*, a cura dell'« Associazione per i festeggiamenti religiosi », pag. 6.

(3) *Ib.*, pagg. 1, 2.

(4) G. SEMERIA, *Cristoforo Colombo*, Genova, 1906-1907.

più che oggi certi steccati culturali sono felicemente e definitivamente caduti. Ma qualche accenno si rende ancora necessario, sia per dimostrare che se Cristoforo Colombo è una «nebulosa», per dirla col titolo d'un libro famoso di Cesareo Fernández Duro, lo è anche per colpa di certi suoi poco sereni studiosi, sia per illuminare adeguatamente le ricerche attuali e per apprezzare doverosamente i risultati dei «colombisti» di oggi. Scelgo soltanto alcune voci dai due versanti contrapposti, a mo' di esemplificazione e come introduzione allo studio di Geo Pistarino.

Cesare De Lollis, da poco docente di lingue e letterature straniere all'università di Genova, apprezzato editore degli *Autografi di Cristoforo Colombo,* nel 1892 e sulla «Nuova Antologia» (5) tracciava una rapida sintesi degli studi colombiani più recenti e stranieri, affermando — e raccomandava a tutti gli studiosi di fare la stessa cosa — che «per spiegarsi la genesi e il processo dell'opera del Genovese, aveva tenuto conto, larghissimo conto, ..., quel conto che ne teneva Cristoforo Colombo stesso...», della fede del Navigatore, «di quella fede che riduce le montagne all'obbedienza dell'uomo». Il principio metodologico del De Lollis, come ognun vede, è giustissimo e ci trova d'accordo: solo che il non ancora trentenne docente universitario, nonostante le sue affermazioni, non lo osserva, per una certa confusione di idee e per la mancanza di quel *grano* di impersonalità indispensabile per lo storico, già impossibilitato a sottrarsi del tutto al condizionamento della sua *forma mentis* e a prescindere dalle categorie culturali del suo tempo. Cesare De Lollis non fa molto per rispettare il canone dell'impersonalità dell'opera storica. Egli, nell'articolo che citerò fra poco, si rivela positivista (non so se fosse anche evoluzionista: contro l'evoluzionismo culturale, in occasione delle celebrazioni religiose colombiane a Genova, come vedremo, si scagliò Ausonio Franchi) non solo, ma anche immanentista, pre-modernista e freudiano. Egli rifiuta *a priori* il miracoloso (ma Leone XIII, col suo *Adspirante numine,* non voleva certo affermare la rivelazione soprannaturale dell'esistenza del nuovo mondo! ...); per lui l'«interiore» è solo l'inconscio e non anche la vita spirituale della grazia e della fede *quaerens intellectum*; egli conserva del medioevo lo stesso giudizio negativo e ne vive la stessa sostanziale incomprensione degli illuministi, come di qualcosa di «strano» e di inintelligibile per noi; giudica «ripugnante per la nostra mentalità un sentimento [colombiano,

---

(5) *La mente e l'opera di Cristoforo Colombo,* 1892, 4, pagg. 577-597.

Ritratto poco noto di Cristoforo Colombo, incisione del sec. XVI

da lui qualificato] eminentemente medievale »; e ha della fede, che è religiosa e cristiana in Cristoforo Colombo, un'idea tutta particolare, consona con la sua mentalità ma non con la documentazione superstite relativa al Genovese.

La fede che il De Lollis attribuisce al Grande Navigatore, — fede, si noti, che dice d'aver rispettato e di cui raccomanda il rispetto a tutti gli studiosi, pena l'incomprensione della genesi e della realizzazione dell'impresa transoceanica —, anche se espressa con parole che richiamano il Vangelo, non ha niente di teologale e non è la fede di Colombo. Il Cristoforo Colombo del De Lollis, il quale evidentemente conosce l'operetta morale del Leopardi, non è quello della storia, non solo quello della storiografia cattolica; e se non può essere accettato da nessuno oggi, come dimostrano gli studi recenti, a maggior ragione non poteva essere accettato dai cattolici di un secolo fa. La decisi

rivendicazione di Leone XIII, *Columbus noster est*, ha una sua precisa giustificazione; anche se, come bandiera, essa venne sventolata dai clericali talvolta con eccessi manichei.

In *La mente e l'opera di Cristoforo Colombo*, volendo dimostrare l'ispirazione « toscanelliana » dell'impresa del Grande Ligure, il De Lollis intende superare le sproporzioni evidenti tra l'uomo Colombo e la sua opera, tra l'immensità del successo dell'impresa e il suo autore, tra il complesso dei dati teorici, scientifici, che il Genovese poneva a fondamento del suo progetto [« tutti erronei all'infuori della rotondità della terra »] e l'incrollabile certezza che ne traeva per l'esito della sua iniziativa: in sostanza, tra un uomo, « un genio, il quale [però] non aveva mai avuto il modo di attendere agli studi e non aveva avuto l'agio di raccogliersi per cercare sé stesso [?!], e il disegno di una navigazione che importava una rivolta razionale contro tutti i pregiudizi del tempo » (quest'ultimo concetto, circa il superamento dei pregiudizi del tempo, sarà espresso contemporaneamente anche dal cattolico Cesare Cantù, come vedremo).

A tale scopo, l'editore degli autografi di Colombo rifiuta tutte le soluzioni avanzate precedentemente: *a priori* e positivisticamente elimina la soluzione della Provvidenza, nonostante che sia stata cara all'Ammiraglio e subito condivisa da Las Casas; non accetta razionalisticamente quella del « caso » ipotizzata dall'invidioso contemporaneo Oviedo; trova fantasiosa quella del « piloto » che, inventato dal Gomara, naufrago viene salvato solo in tempo per rivelare l'esistenza del nuovo mondo e al quale, successivamente Garcilano de la Vega appiccica anche un nome, Alonso Sanchez de Huelva. E si dà alla ricerca di « qualche elemento estraneo agli argomenti sui quali egli [Cristoforo Colombo] appoggiava la sua teoria », trovandolo nella « fede ». Ma di questa « fede » il De Lollis non dà una definizione precisa e univoca: ce la presenta in vari modi, anche contradditorî, ma mai in maniera soddisfacente cioè applicabile all'atteggiamento e al sentimento del Grande Genovese. È una « fede » che talvolta s'identifica con la cieca fiducia nell'*ipse dixit* di Paolo Dal Pozzo Toscanelli e s'annulla irrazionalmente anche nell'accettazione degli errori cartografici di costui, e tal altra s'illude e s'inganna nell'autoesaltazione e nell'autosuggestione; oppure è una « fede » che si assimila a qualcosa di occulto, di inconscio e di irresponsabile o che, snaturandosi, si converte in umiltà, per uno strano processo mentale tipicamente medievale. Questa fede-umiltà, specifica il De Lollis in maniera stupefacente e tutt'altro che chiarificatrice, anche

se è espressa « con frasi cristiane », va intesa come « una confessione profondamente sincera » [come se ci fosse incompatibilità tra sincerità e linguaggio cristiano!...]. Ecco la fede di Cristoforo Colombo *secundum* De Lollis: « è una fede incrollabile e illimitata in sé stesso e nella propria impresa, ...; è una forza misteriosa di cui quegli stesso che ne è dotato non si rende pienamente ragione [ma, alla fine dell'articolo, come ho ricordato, dice che bisogna tener conto della fede di Cristoforo Colombo per capirne l'impresa, "quel conto che ne teneva Colombo stesso"...] e che, sorvolando le difficoltà, spinge l'immaginazione e la volontà umana fino all'inverosimile »; « è una fede illimitata e incondizionata nei documenti del Toscanelli anche erronei »; è « qualche cosa di sconfinato, e perciò indefinibile, qualche cosa di straordinario che sfugge per ciò all'analisi applicabile nell'ordine delle cose comuni »; è una fede che « potremmo chiamare genio », cioè consapevolezza « di essere uno spirito eccezionalmente privilegiato », dotato di « quella singolare potenza di visione intellettuale che coglie il baleno della verità remota là dove è buio e deve essere buio per i più ». La convinzione di Cristoforo Colombo di essere « uno strumento della Provvidenza » per la scoperta e l'evangelizzazione del nuovo mondo [elemento della sua fede cattolica, simboleggiato anche dal suo nome di Cristoforo: *nomen-omen*], per il De Lollis, invece, oltre che risultare « un merito in verità poco personale » [cioè: lesivo dell'autonomia della persona umana?!] è solo un gesto di umiltà, compiuto per riparare un momento d'orgoglio e per compensare « un'iperbolica rappresentazione della realtà » selvaggia e piena di pericoli della scoperta, rappresentazione operata interessatamente per far valere le proprie benemerenze presso i reali di Spagna e ricavarne favori e privilegi. E questa professione umile di strumentalità provvidenziale per il De Lollis è un « sentimento stranamente complesso, pel quale la coscienza della propria potenza si confonde con l'abbandono fiducioso in chi tutto può e tutto sa; è un sentimento eminentemente medievale che ripugna a noi abituati a concepire l'esercizio della volontà umana in una libertà piena, che è spesso isolamento penoso ». E con questo, con l'oblio della fede cattolica, in nome d'un solipsismo titanico, libertario e prometeico, chiuso a Dio e serpeggiante per tutto l'Ottocento, imprestato ad uno spirito così religiosamente medievale come Cristoforo Colombo, col « laicizzare » arbitrariamente questa fede (è il rimprovero che farà ad un certo tipo di cultura del secolo XIX Ausonio Franchi, come vedremo) in nome dell'immanentismo e della psicanalisi, Cesare De Lollis pretende di darci l'« interiore », l'anima del Grande Navigatore,

e di spiegarci la genesi e lo sviluppo della sua impresa: di un Cristoforo Colombo che, come risulta dai documenti, tutto operava nella fede della Trinità e dell'Incarnazione, professata chiaramente o criptograficamente, e che « non provava la penna », non scriveva niente se non *encabezando* ogni pagina o *por una cruz*, o con uno dei *nomina sacra*, o con l'invocazione latina *Iesus cum Maria sit nobis in via*, o addirittura con l'invocazione ebraica *be-'ezrat ha-sein* (= « con l'aiuto del Signore »). Certi pregiudizi culturali, se portarono il De Lollis storico a non capire e a stravolgere la natura della fede di Colombo, così indussero il De Lollis paleografo, — apprezzabile per l'edizione degli scritti del Genovese, nei quali avrebbe « tratteggiato i lineamenti più importanti della figura del grande navigatore in modo così fermo che le posteriori ricerche non hanno innovato gran che », al dire di Umberto Bosco —, a trascurare inspiegabilmente i grafismi, specialmente il criptogramma dell'acronimo e dell'ultima segnatura, *che il Genovese « teneva in larghissimo conto »*.

Atteggiamenti come quello del giovane docente universitario genovese non potevano non provocare la reazione dei cattolici. Anche per questo versante del *pleito colombino* culturale di fine secolo mi limito a qualche testimonianza.

A Genova, l'« Associazione pei festeggiamenti religiosi » in onore di Cristoforo Colombo pubblicò un numero speciale: *1892 - Genova a Colombo. Ricordo del IV Centenario della scoperta dell'America*. È un fascicolo *in folio*, piacevole, non sminuito dalla solita retorica clericale né dall'eccessiva fantasia concessa al proto. Venne curato dal barnabita padre Parisi che, tra le firme di intellettuali cittadini, di « signori » e di « signore » colte, riuscì ad avere anche quelle, un po' stantie in verità di Cesare Cantù († 1895), di Ausonio Franchi († 1895), d'un altro barnabita, padre Denza, fondatore e direttore della specola vaticana († 1894), e del già ricordato Antoine François Felix Roselly De Lorgues. Vi si parla anche di un melodramma, *Colombo fanciullo*, con parole di L. M. e musica di G. B. POLLERI, rappresentato il carnevale del 1892 « dagli Alunni del Circolo educativo Beato Alessandro Sauli », avviato a maggior splendore con l'arrivo imminente di padre Semeria, non ancora trentenne ma già figura di spicco del clero italiano. Nella sua veste di numero unico celebrativo è privo di pretese scientifiche (come certi panegirici...) ma, forse per questo, è significativo documento d'una certa mentalità; la mentalità del *Columbus noster est!*

Ausonio Franchi era da poco ritornato alla fede religiosa,

da poco aveva riacquistato l'ardore del neofita (1889), e se ne stava chiuso nel convento carmelitano genovese di Sant'Anna. Nel suo intervento sul numero unico sembra che tenga presente l'articolo di Cesare De Lollis: distinguendo la scienza cristiana dall'altra che chiama anticristiana *tout court*, esalta la prima che, ignara della « legge del progresso umano », nel secolo XV portò « Colombo a divinare e scoprire e conquistare alla Chiesa e alla civiltà un nuovo mondo », mentre condanna la seconda che, nel secolo XIX, vantandosi « d'essere la teoria e la pratica del progresso universale, riconduce il mondo cristiano al paganesimo, sotto la maschera d'una civiltà epicurea che è peggiore della barbarie »; attribuisce ai cultori della prima scienza il diritto di festeggiare lo Scopritore perché partecipi di quella « fede nella provvidenza di Dio, nella redenzione di Cristo, e nella divinità della Chiesa, che illuminava la mente ed infiammava il cuore di Colombo », mentre nega ogni diritto ai cultori della seconda, le cui « feste sono un'ipocrisia, poiché sotto le lustre di un omaggio, celano un attentato contro la gloria di Colombo e l'eroismo dell'opera sua... *Laicizzare* [prosegue il Franchi] come dicono, un tal uomo, ed un tal fatto, gli è snaturare l'uno e profanare l'altro... »; i cultori della scienza anticristiana « nello scopritore dell'America, non vogliono celebrare se non il genio [mi sembra chiaro il riferimento alle parole del De Lollis] di quella che chiamano scienza e civiltà indipendente da Dio, ma intendono ribelle a Dio, nemica di Cristo... »; ai cultori della scienza cristiana e alle loro onoranze [conclude] « arriderà, benedirà dal cielo lo spirito di Colombo », mentre ai cultori della scienza anticristiana, « settari, turbe di ingannatori e di ingannati... avrebbe ogni diritto d'intimare: *Procul este, profani* » (6).

Più pacate sono le parole che il quasi nonagenario Cesare Cantù dettava il 10 maggio 1892, inabile ormai la mano a reggere la penna: egli sostiene che « la vera grandezza di Cristoforo Colombo, più che nell'aver raggiunto il mondo che non indovinava », sta nell'essere rimasto lui « fermo nel suo ideale e nella fede in Dio, resistendo alla sapienza dei dotti, alla presunzione dei potenti, alla petulanza degli scioli [=sciocchi?], alla grossolana ostinazione degli ignoranti, alle ciarline [o "ciarlie"?] del bel mondo... » (7).

Sul piano del trionfalismo si colloca il De Lorgues, trionfalismo particolarmente sottolineato dall'insignificanza dell'inter-

(6) *1892 - Genova a Colombo* cit., pag. 6.

(7) *Ib.*, pag. 3.

el Almirante mayor del mar occeano y biso Rey
y Gouernador General de las yslas y tierra
firme de Asia y yndias del Rey y de la
Reyna mis señores y su capitan General de la
mar y del su Concejo

.S.
S . A . S .
X . M . Y .
Xpo FERENS

Cosmis dictas comperaz. Canc. quis

Criptogramma colombiano, riprodotto dal notaio Battista *de Cosmis* nel 1610

vento dell'astronomo padre Denza. Lo scrittore francese vede nelle celebrazioni del 1892 un'occasione di rilancio della Chiesa, *l'heure d'une récupération magnifique pour l'Eglise dans la personne de Colomb,* e attribuisce all'intervento del papa, *à la voix de la Papauté* (all'*Adspirante numine* di Leone XIII?) il merito di dissipare, *tout d'un coup, les ombres accumulées sur sa* [di Cristoforo Colombo] *renommée par le cours des siècles* (8).

---

(8) *Ib.*, pag. 6.

Nel fascicolo commemorativo troviamo anche la riproduzione fotografica e la traduzione italiana della lettera che il 2 aprile 1502 il Grande Genovese inviò al Banco di San Giorgio, con l'offerta del 10% delle sue rendite annuali, e la lettura o *Spiegazione delle sigle* dell'acronimo data fin dal 1823 da un altro barnabita, il padre Spotorno direttore della Berio e, nella circostanza, ... sgrammaticato: *Salva-me Xristus Maria Yosephus.*

Il De Lollis, come ho già detto, ignorò l'acronimo. Oggi, per merito di Geo Pistarino, al criptogramma colombiano è stata restituita la giusta « rilevanza per lo studio della psicologia e della mentalità di Cristoforo Colombo, per la conoscenza dei suoi modi di essere e di agire, per la definizione dell'oggettività del problema al di fuori delle tesi precostituite ». Lo scioglimento d'una segnatura criptografica, lo scioglimento della firma colombiana proposto da Geo Pistarino, lungi dall'essere la soluzione d'un enigma curioso, diventa lo svelamento della storia d'un'anima, la chiave di lettura d'una vita. L'« urna di nebbia », cantata dal poeta, che talvolta nasconde Genova a chi la guarda dal mare e che ancora così abbondantemente avvolge la vita e il pensiero del suo Figlio migliore, viene almeno in parte scientificamente diradata a proposito della dimensione costante dello spirito di Colombo, cioè a proposito del suo inequivocabile « fervore di cattolico e di ambasciatore della Trinità per le Indie », e a proposito del significato genuino della sua morte: egli « ebbe nel cuore nell'ora della morte la certezza in Cristo e la fede nell'eterna Salvazione, da lui espresse icasticamente nel simbolo per il grande Incontro ».

* * *

Geo Pistarino è un « colombista » consacrato: le sue ricerche intorno alla « nebulosa Colombo » non si contano (9). *Cri*

---

(9) Cito solo alcuni lavori colombiani di Geo Pistarino, di questi ultimi anni *Il Medioevo in Cristoforo Colombo*, Genova, 1985; *Problemi su Cristoforo Colombo*, da Genova a Santa Fé, Genova, 1977; *L'eredità del Medioevo in Cristoforo Colombo*, Genova, 1987; *Dalla Spagna alle Indie: l'impresa impossibile*, Genova, 1988; *Italia Roma e Genova negli scritti di Cristoforo Colombo*, Barcelona, 198 *I « Pleytos Colombinos » da Don Cristoforo a don Luis*, Genova, 1988; *Quattro secoli di storiografia colombiana*, Genova, 1988; *Le tesi sull'origine di Cristoforo Colombo: il caso di Cuccaro*, Genova, 1989; *Baldassarre Colombo nel « Pleyto de las Indias »*, Genova, 1989; *Le tesi sull'origine di Cristoforo Colombo: il caso di Pradello*, Sovera Mannelli (CZ), 1989; *Cristoforo Colombo, re Faraone*, Genova, 1988; *I testamenti di Cristoforo Colombo*, Genova, 1990; *Alla scoperta delle « Terre Incognitae »: cristianesimo e cristianità in Diogo Cão e Cristoforo Colombo*, in corso di stampa.

stoforo Colombo: l'enigma del criptogramma (Genova, 1990) è, in ordine di tempo, l'ultimo suo lavoro di argomento colombiano, ma, in ordine di impegno scientifico, è il primo fra tutti gli studi dedicati dai vari specialisti in questi ultimi duecento anni all'acronimo e alla firma del Grande Genovese. Egli fa quello che il De Lollis diceva, a torto, d'aver fatto e che giustamente, ma non so con quale autorevolezza, raccomandava di fare: Geo Pistarino tiene conto, « larghissimo conto », della fede cristiana di Cristoforo Colombo per capirne, attraverso il criptogramma, lo spirito e la vita. Alla fine di *Cristoforo Colombo: l'enigma del criptogramma* non si può non convenire con l'Autore che se il cristianesimo missionario del Navigatore, così ampiamente e chiaramente documentato, più di ogni altra cosa (più delle spiegazioni nazionalistiche e provinciali, o crociate, catalane, ebree e portoghesi, più delle spiegazioni « stravaganti» cabalistiche, magiche, massoniche, ...) illumina e chiarisce il criptogramma, questo a sua volta conferma definitivamente quello.

Geo Pistarino procede autonomamente e con originalità, pur nella conoscenza e nel ricorso ad un'amplissima bibliografia. La sua ricca personalità umana e scientifica, — lontana da tutte quelle che abbiamo viste finora, viziate o per difetto (De Lollis) o per eccesso (Ausonio Franchi, ...), e nella quale si armonizzano complementari acume storico e competenza paleografica, sensibilità per il fatto religioso e interessi filosofici e teologici, libertà di giudizio e rispetto (eccessivo, anche se sempre oculatamente critico) delle opinioni e delle soluzioni degli altri studiosi (che, più d'una volta, scopro anche indifferenti alla grammatica...) —, gli consente intuizioni felici e, dopo indagini profonde, risultati positivi e soddisfacenti. Non so se la soluzione del criptogramma colombiano proposta da Pistarino potrà essere accettata da tutti, in tutte le sue parti, come definitiva: so di certo, però, che essa è la più motivata e la più convincente e sono persuaso che essa durerà a lungo perché metodologicamente inappuntabile, nonostante i dubbi espressi dallo stesso Autore: « Non so se... io ho caricato di troppi e, insieme, di troppo semplici o complessi significati... ». Come mi sento di affermare, sostituendomi al Grande Navigatore e rispondendo ad una discreta domanda dell'Autore, che della soluzione di Pistarino potrebbe dirsi soddisfatto lo stesso Colombo: almeno per quanto questi, così geloso del suo criptogramma, ci consente finora di sapere circa le sue imprese e il suo « interiore ». Di Pistarino si potrebbe dire che, dopo lo Spotorno, è « colui il quale percorse più strada per avvicinarsi ad una soluzione logica ». Il Bignardelli, impegnato colombista,

aveva tracciato il metodo esatto, la mentalità corretta per l'approccio al criptogramma colombiano: « la fatica più ardua per il *solutore* non consiste tanto nella ricerca e nel gioco delle parole, delle quali nessuno potrebbe assicurare l'esattezza della scelta, quanto, invece, nella verifica che tutte le condizioni del problema restino soddisfatte della proposta soluzione, il che viene, appunto, a costituire la garanzia del grado di probabilità »: Pistarino soddisfa a tutte le condizioni — paleografiche e storiche, culturali e teologiche, bibliche e linguistiche, ... — del secolare problema dell'« enigma del criptogramma ».

Per facilitare al Lettore la comprensione dell'argomento, anticipo la figura del criptogramma colombiano, nelle sue due parti definitive, l'acronimo e la firma:

.S.
.S. A .S.
X M Y
X$\bar{p}$o FERENS

Geo Pistarino divide il suo volume in tre parti. Nella prima, dal titolo *Il problema,* egli studia il criptogramma dal punto di vista paleografico, nell'insieme dei grafismi usati da Cristoforo Colombo; poi individua l'origine storico-culturale sia dell'acronimo sia delle varie firme, con un'indagine psicologica tutta fondata sulla documentazione e molto perspicua; infine, anticipando le letture di *Christo Ferens,* traccia un breve *excursus* storico-liturgico su san Cristoforo. Il tema dei grafismi colombiani, in particolare a proposito dell'interpunzione maiestatica, viene ripreso anche alla fine del volume, dove si accenna per l'ultima volta al comportamento del Banco di San Giorgio nei confronti del Navigatore, accenno che merita di essere chiarito (come farò). Non pochi sono gli elementi originali presenti già in questa prima parte paleografica: l'interpretazione della « f retorcida » come un « *chrismon* nell'intreccio a nesso delle sigle X e I (o IS) per *Christus Jesus* o *Jesus Christus* »; la datazione dell'acronimo e la successione cronologica delle tre firme usate da Colombo, *El Almirante, Virey, Christo Ferens,* legata alle particolari ed individuabili situazioni psicologiche, politiche e religiose dello Scopritore (per l'ultima firma, *Christo Ferens,* per ora accetto la grafia corrente); l'individuazione del significato dell'acronimo, professione di fede cattolica, e della firma *Christo Ferens,* disponibilità missionaria; l'accertamento della maggior antichità dell'acronimo nei

confronti della firma *Christo Ferens,* per cui è lecito pensare che se la disponibilità missionaria subentrò ad un certo momento nella vita di Colombo, intorno al 1501-1502, la professione della fede cattolica fu una costante della sua personalità: Cristoforo Colombo fu sempre « fervido credente e rigoroso osservante ». In questa prima parte Geo Pistarino sottolinea la cultura del Grande Genovese — al di fuori della sua competenza marinara, « per la quale presso la gente di mare era tenuto per sapientissimo e divino nelle cose della navigazione » (10): gli riconosce di possedere sufficientemente bene « il sistema abbreviativo scritturale del suo tempo e il significato essoterico di certe figure grafiche come il triangolo equilatero »; d'essere « bom latin » e di « non ignorare parte notevole del patrimonio culturale ebraico »; di avere una certa familiarità con la Bibbia (coi profeti in particolare e con l'*Apocalisse*), con non pochi Santi Padri e con autori latini quali Seneca; di essere informato sulle teorie millenaristiche e sul pensiero di Gioacchino da Fiore; di avere una visione agostiniana escatologica della storia umana, che si dipana all'ombra della previdenza e della provvidenza divina.

Era indispensabile questa introduzione, diciamo così, prevalentemente paleografica, per la corretta impostazione del problema del criptogramma.

Nella seconda parte, che ha per titolo *Il dibattito storiografico,* l'Autore presenta criticamente le soluzioni del criptogramma e le varie opinioni al riguardo avanzate in circa due secoli da una cinquantina di studiosi, dal padre Spotorno (1823) a Juana Mary Arcelus Ulibarrena (1989), riservando ad alcuni di essi (E. Croce, P. E. Taviani, A. Agosto, ...) uno spazio notevole. Nella sua ampiezza d'indagine — ricordo che Simonetta Conti elenca solo 16 studi specifici sul criptogramma in un secolo di ricerche, dal 1880 al 1985 — Pistarino non trascura nemmeno le soluzioni che chiama « stravaganti » e che si rifanno alla cabala e alla magia, ai Rosa-Croce, ai Templari e alla Massoneria, ai nazionalismi catalani e portoghesi e al provincialismo savonese, ...

La terza ed ultima parte, *Una proposta di lettura,* è ovviamente la più originale. In essa Geo Pistarino mette a frutto le premesse paleografiche (da nessun altro prima di lui così competentemente ed esaurientemente approfondite) e, come ho già detto, con eccessiva generosità prende in considerazione tutto

---

(10) C. DE LOLLIS, *La mente* cit., pag. 580.

quello che trova negli studiosi che l'hanno preceduto. Egli riesamina ed organizza sistematicamente il pensiero religioso di Cristoforo Colombo, sparso nelle varie fonti: lo illustra e lo conforta con *excursus* e digressioni teologiche e filosofiche, di storia dei dogmi e della dottrina cattolica tradizionale che, viva al tempo del Navigatore, divenne parte integrante della sua personalità e animatrice della sua attività. Geo Pistarino approfondisce alcuni temi dei trattati *De Deo uno et trino, De verbo incarnato, De Maria Virgine et Dei Matre*; riprende le conoscenze bibliche, patristiche e liturgiche del Genovese; ricorda e spiega anche i toponimi che rivelano le sue devozioni e la sua attenzione al santorale e alle celebrazioni religiose; e ricostruisce convincentemente l'« interiore » di Cristoforo Colombo senza forzature e senza soggettivismi, ma unicamente guidato da esigenze metodologiche (... correndo qualche rischio, dal momento che, avventuratosi per così dire *extra moenia*, cioè in campo teologico che non è propriamente il suo, non riesce ad evitare qualche oscurità ed imprecisione (talvolta, credo, anche per colpa del proto)

Il criptogramma colombiano, lo ripeto per comodità,

.S.
.S. A .S.
X M Y
Xp̄o FERENS

secondo Geo Pistarino, è un'affermazione, non un augurio o una esortazione, immutabile nel tempo nel mutar delle circostanze; redatto in latino, lingua universale e della Chiesa, è di contenuto religioso, non araldico né onorifico, e va letto così:

Sanctus (Spiritus)
Spiritus (Sanctus) Altissimus Spiritus (Sanctus)
Christus Maria Iesus
Christo FERENS

ed esplicitato come segue: è la professione di fede e di disponibilità missionaria di Cristoforo Colombo, di « Colui che porta Cristo » o di « Colui che porta a Cristo »; il triangolo formato dalle tre .S. « esprime il concetto della Trinità, come risulta da una lunga e diffusissima tradizione iconografica »; la A è abbreviazione di *Altissimus*; la M sta per Maria. Per cui: « l'incastro del nome di Maria entro le tre .S. della Trinità o, se si

preferisce, dello *Spiritus Sanctus* o *Sanctus Spiritus* esprime, direi quasi visivamente, il mistero dell'Incarnazione. Il *genitus* è X Y, il Cristo Gesù, il Santo Salvatore... *La virtù dell'Altissimo ti adombrerà*: Colombo conosce il passo evangelico e lo configura visivamente nella struttura del criptogramma, con la posizione della A che sovrasta, tutela ed avvolge, dallo schema trinitario (e dello Spirito Santo) delle tre .S. l'immagine della Vergine, allo stesso modo che in certe raffigurazioni di quadri rinascimentali » (11).

Chiarisco confermando: Geo Pistarino, mentre esprime felicemente la verità della trascendente provvidenza dell'Emmanuele coi verbi « sovrasta, tutela ed avvolge », traduce adeguatamente le parole dell'arcangelo Gabriele: « ... *Ave... Maria... Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei* » (*Lc* 1, 30 e ss.). Più esplicitamente, e tradizionalmente, direi che il criptogramma colombiano contiene simbolicamente i due misteri principali della nostra santa religione (chi non ricorda le parole del catechismo di san Pio X?) e cioè: 1) L'Unità e la Trinità di Dio; 2) L'Incarnazione, la passione, la morte e la resurrezione di Nostro Signore Gesù Cristo. Che è quanto il Genovese frequentemente afferma d'aver fatto nell'*otro mundo nuevo*: « ... io partii nel nome della Santa Trinità... A tutte le genti che incontro spiego tutto quanto posso intorno alla nostra santa fede e sul credo della santa madre Chiesa, la quale ha i suoi membri in tutto il mondo... » (12).

In chiusura del volume Pistarino riprende alcuni grafismi colombiani, l'interpunzione maiestatica principalmente e l'invocazione ebraica che si legge all'inizio di alcune lettere indirizzate al figlio Diego, per dimostrare che il Genovese era consapevole della propria dignità e che cattolicamente sentiva vivissimo il legame e la continuità tra il Vecchio e il Nuovo Testamento. In questo sentimento, espresso anche nell'ultima volontà di far celebrare nell'isola di *Hispaniola* un certo numero di messe quotidiane per tutti i defunti, non solo per le anime dei familiari, e sullo sfondo del criptogramma trinitario, cristologico e mariano, Geo Pistarino coerentemente da una parte coglie « un gesto di amore universale [missionario] per tutti i credenti », e dall'altra può affermare che « la certezza in Cristo e la fede nell'eterna Salvazione gli furono nel cuore nell'ora della morte », sulla deserta coltrice accanto a lui posarono.

---

(11) G. PISTARINO, *Cristoforo Colombo* cit., pag. 113.

(12) ID., *ib.*, pag. 90.

Di fronte alle riduttive laicizzazioni della fede colombiana operate da Cesare De Lollis un secolo fa, non è inutile sottolinearne ulteriormente la genuinità cristiana e l'ampiezza cattolica scientificamente recuperate da Geo Pistarino. Senza trionfalismi: *Columbus noster est.*

Ed ora alcune osservazioni, che non sminuiscono il valore del saggio esauriente e sotto molti aspetti definitivo del mio Maestro.

Ho già detto come Pistarino veda nella « f retorcida », che si trova talvolta in calce ad autografi colombiani, un *chrismon*, ipotizzato come « un intreccio a nesso delle sigle X e I (o IS), per *Christus Jesus* o *Jesus Christus* » (13). Condivido l'individuazione della « f retorcida » col *chrismon*)|(e non con « un segno di rubrica », ma ritengo che probabilmente vada sciolto in maniera diversa. Leggo nel *Catholicon* (ed. del 1520) di Giovanni Balbi (seconda metà del secolo XIII): *Chrisma est grecum et scribitur aliquando per*)|(*sicut*)|(*risma quia hec figura*)|(*representat apud Grecos ch et scribitur etiam per ch chrisma...; unde chrisma et Xps per*)|(*scribuntur; quare dictiones grece sunt* ». Allora, il *chrismon*)|(non sarebbe un intreccio a nesso di X e I (o IS) ma il gruppo *ch*, e andrebbe letto *Christus*, solo. Non ignaro anche della spiegazione del Balbi mi sembra il Pigouchet, stampatore attivo a Parigi tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo: in un suo *Libro d'ore* pergamenaceo, incunabolo miniato a mano e arricchito di pregevolissime xilografie (sulle quali, nell'esemplare in mio possesso, s'è accanita la *prudérie* d'un ignoto lettore) trovo il *chrismon*)|(al posto della X greca in)|(*pe eleyson* (*Christe...*) e quindi per *Ch*, ma anche al posto della *x* latina in *Exaudi nos Deus...*, quindi per *cs*, meglio *C-S*, cioè sempre per *Christus*, solo.

Ho già accennato alla considerazione in cui Geo Pistarino tiene le opinioni degli altri studiosi. In sé encomiabile, talvolta è eccessiva; e lo dimostro *ex ore suo*, con le stesse sue parole. Il nostro Autore sostiene giustamente che una soluzione del criptogramma, perché possa offrire una certa garanzia di attendibilità, deve costituire « un sistema equilibrato di lettura » (e la sua soluzione dà questa garanzia, perché è realmente qualcosa di logicamente organico, basata com'è sulla trascendenza e la provvidenza di Dio, sull'eternità e la storia, sui misteri principali della nostra religione, l'Unità, la Trinità e l'Incarna-

(13) ID., *ib.*, pag. 15.

zione; i quali misteri, la vita divina *ad intra* e *ad extra*, richiedono e tollerano la presenza, o ad un certo momento l'inserimento, d'una sola creatura, Maria Vergine « Madre, Figliuola e Sposa »). Ora, come trovo giusto che si rifiutino soluzioni che suggeriscono di leggere l'Y come *Ysabela, Yspania, Yndia*, ..., al posto di *Y(I)esus*, perché l'accostamento di questi nomi profani, personali e geografici, ai *nomina sacra* di *Christus, Altissimus, Spiritus Sanctus, Maria*, suonerebbe irriverenza, così mi sarei aspettato, per il principio suaccennato, l'esclusione decisa o il rifiuto di qualsiasi attendibilità a letture della A come *Adam, Amen* e *Alfa (+Omega)*, che non possono entrare organicamente nel logico sistema equilibrato trinitario, cristologico e mariano proposto.

A proposito di alcune incertezze o improprietà di linguaggio. Circa la Trinità, leggo di « tre Persone unigenite » (14): ci deve essere un errore del proto. Si vede che Pistarino, per questo volume, si è servito anche del simbolo Atanasiano, e che ne conosce i famosi versetti:

> *Pater a nullo est factus, nec creatus nec genitus;*
> *Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus;*
> *Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus sed procedens*:

ma non saprei come chiarire la svista del proto.

Anch'essa oscura mi sembra l'espressione « intercessione divina » (15), a meno che non si tratti di una svista del proto, per « ispirazione divina ». L'intercessione, si sa, è la preghiera di una creatura a Dio per un'altra creatura, in particolare, di Gesù-Uomo, della Beata Vergine, dei Santi, degli Angeli e delle anime purganti: Dio presso chi intercederebbe? Per questo motivo, avendolo già ricordato, ripeto Giovanni Balbi: *quare non dicatur Christe ora pro nobis, sed exaudi nos* (oppure: *Christe eleyson*).

Pistarino, per illustrare il criptogramma, si rifà anche alle conoscenze liturgiche di Cristoforo Colombo e, in particolare, accenna alla dossologia *Sanctus, Sanctus, Sanctus*. A questo proposito, al posto d'un generico « rituale dell'Elevazione », io parlerei dell'inizio della « Preghiera Eucaristica » (16).

---

(14) ID., *ib.*, pag. 122.
(15) ID., *ib.*, pag. 124.
(16) ID., *ib.*, pag. 108.

Il padre Spotorno è stato il primo ad interessarsi del criptogramma. Pistarino ci dà le sue due letture, rispettivamente del 1823 e del 1827 (*Salva-me Xristus, Maria, Yosephus* e *Salva-me, Xristus, Maria, Yesus*), osservando solo l'errata collocazione dei puntini « che inquadrano, nei mss., le S dell'acronimo ». In altra parte del volume, il nostro Autore riporta condividendolo il giudizio positivo del Bignardelli, per il quale lo Spotorno è colui che « percorse più strada per avvicinarsi ad una soluzione passabilmente logica », sottolineando solo che « i punti deboli » di tale soluzione non sempre sono additati con ragione (17). Non conosco le critiche del Bignardelli; non so, quindi, se quanto verrò dicendo sia nuovo; sarà però sempre opportuno. Le soluzioni del criptogramma colombiano proposte dal direttore della biblioteca Berio di Genova non reggono. Costui fa un discorso paleografico e di logica testuale insieme: ma quando segue la paleografia, non salva la grammatica, e quando si dovesse davvero seguire la logica testuale, non si salverebbe la paleografia. Lo Spotorno parte dalla giaculatoria cara al Navigatore: *Iesus cum Maria sit nobis in via*, per osservare che « le lettere sovrapposte alle tre inferiori [le lettere S.A.S. sovrapposte a X.M.Y.] sono alquanto piccole; e perciò si possono riguardare come le finali delle voci »; prosegue dicendo che « con tale avvertenza leggeremo la cifra *Xristus, Maria, Yosephus (Yesus)* », per proporre, volendo « accostarsi di più al *sit* dell'antica sottoscrizione [è il *sit* della giaculatoria: *Iesus cum Maria sit*...] », la soluzione: *Salva-me Xristus, Maria, Yosephus (Yesus)*. Paleograficamente tale soluzione va bene: *X.S.* = *Christus; M.A.* = *Maria; Y.S.* = *Yosephus* o *Yesus*. Grammaticalmente, però, non va bene, perché il *Salva-me* è imperativo, e se col congiuntivo *sit* è corretto il nominativo *Iesus cum Maria*..., coll'imperativo non ci vorrebbe il vocativo? Non diciamo tutti i giorni noi preti, dopo la messa, la preghiera indulgenziata da Pio IX: *Exaudi me, Bone Iesu*? Col vocativo si avrebbe: *Salva-me, Xriste, Maria, Yosephe (Yesu)*; e, allora le tre lettere sovrapposte cesserebbero di essere « finali di voci » e porrebbero il problema, un nuovo problema, della loro esatta lettura. Cristoforo Colombo era *Homem esperto* e *bom latin*! Se lo Spotorno avesse voluto davvero accostarsi di più al *sit* della giaculatoria, avrebbe potuto proporre quest'altra soluzione: *Salvent-me Xristus, Maria, Yosephus (Yesus)*.

Aggiungo un'altra osservazione di ordine grammaticale, che riguarda ancora non il testo di Pistarino ma le soluzioni di

---

(17) ID., *ib.*, pagg. 49, 50, 73.

alcuni studiosi che l'hanno preceduto. Enrico Croce, nel 1882, seguito, dieci anni dopo, da E. Cesari (18), legge l'acronimo come un'invocazione ed esplicita col vocativo, ma così: *Xriste, Maria, Yesus*. Ora: il vocativo di *Iesus* non è *Iesu*? Non si legge *Iesu* in *Mt* 8, 29, *At* 7, 58, nella patristica e nella liturgia, cioè nelle fonti specifiche ed autorevoli? Infatti André Blum (19), ritenendo « che Colombo abbia voluto esprimere nell'acronimo un'invocazione allo Spirito Santo ed alla Trinità » e non una professione di fede, conseguentemente e correttamente, per quanto riguarda il vocativo, trascrive:

S(ancta)
S(ancte) A(ve) S(piritu)
X(riste) M(aria) Y(esu).

Acuta è la disquisizione storico-teologica di Geo Pistarino a proposito del mistero mariano inserito nell'acronimo trinitario e cristologico. Anche per il nostro Autore, l'ho già detto, M = *Maria*: ma a differenza di altri studiosi che più o meno acriticamente accettano la lettura dello Spotorno, egli vuole approfondire teologicamente l'argomento e si domanda se si tratti di Maria Immacolata o di Maria Madre di Dio. Il già ricordato Cesare Cantù, autorevole interprete del pensiero cattolico al riguardo, sostiene la devozione immacolatista di Cristoforo Colombo fondandola sui suoi legami con fra Giovanni Perez, francescano come Duns Scoto sostenitore dell'Immacolata Concezione col noto argomento di convenienza per la preservazione dal peccato originale: *decuit, potuit ergo voluit* (20). Geo Pistarino ricostruisce pazientemente lo sparso pensiero mariano di Colombo: non vi trova una particolare attenzione per l'Immacolata (dice...); avverte che le espressioni *Nuestra Señora de la Conceptión, Santa Maria de la Conceptión* e *Conceptión* non concludono obbligatoriamente alla *Conceptio Mariae*, che si celebra l'8 dicembre, ma possono anche rimandare alla *Conceptio Christi*, al momento cioè in cui l'Angelo disse a Maria: *ecce concipies in utero et paries*... (*Lc* 1, 31), all'Annunciazione, che si celebra il 25 marzo; ricorda che, con la « ricorrenza del 25 marzo, aveva inizio nel medioevo il calendario annuale anche nella penisola iberica »; e conclude « ritenendo che quando Colombo parla di "Conceptión" voglia per l'appunto

(18) ID., *ib.*, pagg. 52; 56.
(19) ID., *ib.*, pagg. 71, 72.
(20) *1892 - Genova a Colombo* cit., pag. 3.

riferirsi alla più antica, diffusa ed universalmente accettata dottrina della *Conceptio Christi* ». Confesso che la soluzione di Pistarino mi piacerebbe: la Maria *Theotokos,* la *doctrina definitive tenenda* del concilio di Efeso soddisfa l'esigenza di omogeneità di contenuto dell'acronimo, garanzia di attendibilità della lettura trinitaria e cristologica di esso, più dell'Immacolata Concezione che, al tempo di Colombo, era ancora solo una pia devozione. La divina maternità è il fondamento e la motivazione di tutti gli altri privilegi mariani; avvicina al di là di ogni aspirazione umana pensabile la creatura al Creatore (« Vergine... / per te il tuo figlio e quel del sommo Padre, / venne a salvarne... »); inserisce Maria all'interno dei misteri principali della nostra santa fede; è in linea col nome stesso di Colombo, Cristoforo (*nomen-omen*): chi « portatore di Cristo » più della Madre Sua? è tradotta icasticamente nella figura geometrica dell'acronimo dove l'Altissimo « sovrasta, tutela ed avvolge nello schema trinitario la Vergine » secondo l'espressione evangelica: *Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi...* Ripeto: la soluzione di Pistarino mi piacerebbe; ma avrebbe bisogno di ulteriori riprove storico-liturgiche; bisognerebbe effettuare ulteriori ricerche archivistiche, a Genova, dove si formò, ed in Spagna dove si manifestò la devozione mariana di Colombo. Per quanto riguarda Genova, rivedendo alcune mie schede sulla *cura animarum* nelle parrocchie cittadine di San Lorenzo e di Santa Maria delle Vigne nel basso medioevo, trovo che i documenti non sono favorevoli alla soluzione della *Conceptio Christi*: la festività del 25 marzo è sempre chiamata *Annuntiatio Beatae Mariae Virginis* o *Nostrae Dominae,* e la *Conceptio* è sempre l'8 dicembre. Per quanto riguarda la Spagna, non so ancora niente di preciso circa il medioevo mentre mi si dice che attualmente, quando si parla di *Conceptión,* si intende solo l'Immacolata Concezione. Del resto, anche se Pistarino afferma di non aver trovato particolari tracce di devozione mariana immacolatista nella vita e nei documenti di Cristoforo Colombo, il fatto, ricordato da lui stesso (21), che il 7 dicembre 1492, cioè la vigilia dell'Immacolata, il Grande Genovese abbia dato il nome di « Puerto de la Conceptión » all'attuale Baia Moustique, certamente significa qualche cosa.

Ancora: una proposta di lettura per un falso problema L'Ammiraglio, nell'ultima parte della sua vita e nell'acronimo si firma *X̄p̄oFERENS:* perché tutti gli studiosi, anche Pistarino ed eccettuato soltanto Fritz Streicher, trascrivono *Christo (Xpo*

(21) G. PISTARINO, *Cristoforo Colombo* cit., pag. 93.

FERENS (Ferens) e non *Christoferens* o *CHRISTOFERENS*? Pistarino, per di più, definisce « notevole » l'osservazione del Cerandini « sul valore di dativo della voce *Christo* in *Xpo Ferens*, osservazione che è stata ripresa nel 1982-84 con ampia risonanza da Juan Gil nel sottolineare il significato di « Colui che porta a Cristo » (22). Io non sono dello stesso parere. Il *nomen sacrum Xpo* greco, nella traslitterazione latina « orecchiata », (per la somiglianza grafica nelle due lingue di alcune lettere), e quindi equivoca di « *chi, ro, omicron* », è la sintesi di *Christo*; il nome latino *Christophorus* deriva dal greco *Christón phéro*, dove *Christón* è accusativo; il nome *Christo-* nel composto *Xpophorus (-ferens)* non è dativo ma accusativo, con la caduta eufonica della *n*. Quindi non hanno più nessun valore né l'annotazione del Cerandini né la ripresa « con grande risonanza » di essa da parte di Juan Gil. Che è quanto dire che a voler sottilizzare sui nomi composti, sui casi delle singole loro parti, — anche per svelare significati reconditi, come qui per giungere a preferire a proposito di Cristoforo Colombo la traduzione di « Colui che porta a Cristo » a quella tradizionale di « Colui che porta Cristo » —, si può cadere facilmente in abbagli. Del resto, qual è il caso di *terri-* nei composti *terricola* e *terrigena*? Non nego che nel latino ecclesiastico si possa trovare qualche volta il moto a luogo figurato costruito col dativo, e proprio con la parola *Christo*, come, per esempio, in San Paolo (che avrebbe potuto firmarsi *Christo exhibens*): « *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo* (2 *Cor* 11, 2); ma in questo brano il contesto esclude una doppia interpretazione, per giustificarne una sola: « offrire a Cristo ». Ancora: perché trascrivere *XpoFERENS* (come si legge negli originali colombiani, senza spaziatura in mezzo) o *Christo FERENS*, spaziato e solo parzialmente in lettere capitali, e non *Christoferens* o *CHRISTOFERENS*? Chi di noi, trovando *Xpophorus* o *XpoPHORUS* su una tavola *picta*, su una parete affrescata, su una carta notarile o liturgica (come sulle incisioni quattrocentesche che illustrano la cantilena: *Christophore Sancte, virtutes tuae sunt tantae*...), trascriverebbe *Xpo Phorus* o *Xpo PHORUS* o *Christo PHORUS* e non *Christophorus* o *CHRISTOPHORUS*? E a chi di noi, che volesse spiegare l'iconografia di san Cristoforo, cioè di un gigante che traghetta al di là d'un fiume un bambino, il Bambino Gesù — come il san Cristoforo del *Polittico di san Vincenzo Ferreri* del Bellini, o il

(22) ID., *ib.*, pag. 58.

san Cristoforo del Palazzo ducale di Venezia, del Tiziano — verrebbe concesso impunemente di tradurre: ecco « Colui che porta a Cristo »?

Forse rimarrebbe ancora da chiederci una cosa: Cristoforo Colombo è del tutto originale nel suo criptogramma, non solo per il contenuto ma anche per la grafica, non solo per la sua fede proclamata simbolicamente ma anche per la tecnica spaziale e geometrica usata nella disposizione delle lettere e della firma con e senza puntini? Può essersi ispirato, per la grafica, a qualcosa di analogo e di preesistente? A me il criptogramma colombiano ha fatto sempre pensare alle marche tipografiche degli stampatori d'incunaboli e di cinquecentine.

* * *

Per finire, una piccola soddisfazione al lettore medio cioè a me stesso.

Geo Pistarino, nel corso del suo volume, più di una volta accenna all'indignazione di Colombo per il comportamento scortese del Banco di San Giorgio di Genova nei suoi confronti. Nel 1502 il Navigatore aveva fatto testamento; il 2 aprile notifica al Banco d'aver vincolato i suoi eredi, nella persona del figlio Diego, al versamento annuo del 10% delle sue rendite a sollievo di alcune gabelle della città. Due anni dopo, di ritorno dal quarto viaggio, alla fine del 1504, non trova nessuna risposta del Banco alla sua generosa offerta; stupito ed offeso, in una lettera a Nicolò Oderigo manifesta il suo animo risentito e prorompe in uno sferzante commento, di piena attualità: « ... descortesía fue d'eses señores de San Georgi de non haber dado respuesta: ni por ello han ascresçentado la hazienda, y eso es causa que se diga quien sirve a Común non sirve a ningún ». Come andarono le cose? È possibile che il Banco di San Giorgio abbia snobbato la generosità di Colombo? Pistarino inizialmente accenna al comportamento del Banco parlando della fiducia che Colombo nutriva nei confronti di Genova prima dell'« episodio della mancata risposta alla sua lettera del 21 marzo [chiarisco: 2 aprile] 1502 », poi correda il riferimento alla mancata risposta d'un inciso: «secondo quanto egli [Cristoforo Colombo] crede » (23). Evidentemente con questo inciso Pistarino vuol far capire che la risposta c'è stata e che Colombo non ne sapeva niente ancora nel 1504, se pur ne seppe qualcosa prima di morire, due anni dopo; però non lo dice chiaramente, e il

(23) ID., *ib.*, pagg. 86, 129.

lettore medio, uno come me non proprio «colombista», rimane con la voglia di saperne di più.

Desidero soddisfare questa voglia; ed avanzare un'ipotesi... maligna.

Il Banco rispose, e abbastanza sollecitamente, l'8 dicembre 1502, appena cioè ebbe da Nicolò Oderigo la lettera dell'Ammiraglio, il quale era già in viaggio da diversi mesi. E rispose al figlio Diego, includendo una lettera per il padre, da consegnarsi « quando li sarà la comodità del tempo et la sua presentia ».

Ecco la risposta. È già nota, perché pubblicata fin dal 1931 (24); la ripubblico qui per far conoscere un'altra fonte di documenti colombiani, anche se non di prima mano, cioè un fascicolo notarile, conservato in un archivio privato genovese, che raccoglie copie autentiche della lettera di Colombo del 2 aprile 1502, delle risposte del Banco, delle istruzioni che il Governo dava ad ogni rappresentante genovese *pro tempore* a Madrid e d'un albero genealogico del Navigatore; copie estratte nel 1610 a richiesta degli eredi di Colombo abitanti a Cogoleto, in lite con gli eredi di Madrid.

1.

Illustri et preclarissimo viro Domino Christoforo maiori admiranti maris Oceani, viceregi et gubernatori generali insularum et continentium Asie et Indiarum serenissimorum regis et regine et capitaneo generali maris et consiliario.

Illustris vir et clarissime amantissimeque concivis et domine memorandissime.

Per lo spettabile iureconsulto messer Nicolò de Oderigo, ritornato dalla legatione per questa excelsa nostra Communità appresso di quelli eccellentissimi et gloriosissimi re, ne è stata data una lettera di vostra Claritudine, la quale ne ha data una consolatione singolarissima vedendo per quello Vostra Eccellenza essere com'è consentaneo alla natura sua affetionato di questa sua originaria Patria alla quale dimostra portare singolare amore e carità volendo che delle gratie, le quali la divina bontà s'è degnata a fare a Vostra Ecc.za, la Patria antedetta et popoli di quella debbiano sentire buona commodità et frutto memorabile, habbiando ordinato allo preclarissimo don Diego

(24) *Città di Genova, Colombo,* 1931, pagg. 222, 223.

vostro figlio che della decima de ogni rendita sua ogn'anno debba in questa città provvedere a desbitatione delle Gabelle del grano, vino et altre vittuarie; la qual cosa non potria essere più caritativa nec etiam più memorabile, nec tendere a maggior memoria della gloria vostra, la quale in le altre cose è tanto grande e tanto singolare quanto se habbia per alcuna scrittura huomo del mondo havere acquistato, habiando per vostra propria industria, animosità e prudenza ritrovato tanta parte di questa terra et globo del mondo inferiore, la quale per tutti li antepassati secoli alli huomini della nostra habitabile è stata incognita. Ma questa tanta eccellenza vostra di così singolarissima gloria a dire lo vero ne pare molto più memorabile et completa essendo condita dell'humanità et benignità che mostrate havere a questa sua primogenia patria perché laudemo con infinita laude la vostra disposizione et preghemo l'omnipotente Iddio si degni conservarvi lungamente con felicità. Allo prenominato don Diego vostro preclarissimo figliuolo ac a la eccellenza delli fatti e gloria vostra, della quale questa nostra commune patria prende et ha avuto la parte sua allo quale don Diego se siamo offerti per lettera e così se offeriamo a Vostra Ecc.za in tutto quello che sia in nostra mano poter fare per honore et crescimento della gloriosissima casa vostra. Lo prenominato messer Nicolò ne ha narrato molte cose delle gratie et privilegi vostri, li quali ha portati qui translati; del che siamo consolatissimi et vi refferiamo immortali gratie, che di quelle ne habbiate fatti partecipi.

Ex Genua MDII, die VIII decembris.

2.

Preclarissimo viro Don Diego admiranti maiori (sic) *maris Oceani filio honorandissimo.*

Illustris et clarissime vir Honorandissime. La eccellenza dell'Almirante maggior vostro padre, per sua lettera, data a dì due di aprile passato, e più largamente per relatione del spettabile messer Nicolò de Oderigo, ritornato dalla legatione sua di quelli gloriosissimi re, ne ha fatta intendere quanta sia la sua carità et ottima volontà verso questa sua primogenia patria. Del che habbiamo ricevuto consolatione innarrabile, vedendo etiamdio quello che in parole scrive essere dimostrato in effetti, perché pare habbia ordinato a Vostra Claritudine che delli frutti, ogni anno suoi et vostri, per una decima debbiate mandare in questa città a deputare alla exdebitatione o sia desquento delle gabelle del grano, vino et altre vittualie. Ne raccomanda etiamdio Vostra Claritudine: il che non era molto necessario perché siamo e saremo sempre in ogni vostra gloria et amplia Claritudine talmente disposti che a quello non si può fare alcuna additione. Vi preghiamo bene che vi piaccia havere a mente di mettere ad essecutione quello che della decima lo vostro eccel-

lentissimo padre vi ha ordinato, et de noi si faccia Vostra Clarità tutto quel concetto lo quale importa lo grado et conditione di casa vostra e la gloria di vostro padre; per lo quale e per Vostra Magnificencia e Claritudine siamo in ogni tempo paratissimi. La lettera che scrivemo a esso Ecc.mo vostro padre, inclusa in questa, vi piacerà darli quando li sarà la commodità del tempo et la sua presentia.

Ex Genua, MDII, die VIII decembris.

MDCX, die XVII augusti.

Extractae sunt suprascripte due epistole ex registro litterarum quondam domni Antonii Galli unius ex cancellariis comperarum Sancti Georgii; quod registrum adservatur in archivio (sic) *dictarum comperarum, licet etc.*

Copia.

Baptista de Cosmis dictarum comperarum cancellarius.

Gli studiosi, pochi, che finora hanno preso in considerazione, scarsa, la risposta del Banco di San Giorgio, l'hanno fatto unicamente per sottolineare la genovesità di Colombo, dando per scontato che tale risposta non era mai giunta a destinazione, smarrita per cause naturali. Ma accadde proprio questo? oppure la risposta del Banco potrebbe essere stata sottratta intenzionalmente da chi ne poteva ricavare grande vantaggio? [Che la « nebulosa Colombo » debba tingersi ulteriormente di « giallo »?...]. Ricapitoliamo i fatti noti: Colombo lascia il 10% delle sue rendite al Banco di San Giorgio alla vigilia del quarto ed ultimo viaggio: « lo scopo di questo viaggio — annota il De Lollis — era appunto quello di ammassare i tesori giacenti sin dai tempi remoti di Salomone nelle isole dell'oriente ed impiegarli nella impresa santa di Gerusalemme [di tale impresa tengono conto Enrico Croce e Aldo Agosto nelle loro letture dell'acronimo (25)]. Nella relazione che di quella disastrosa spedizione scrisse ai re il 7 luglio 1503 da Giamaica, Colombo figura animato sempre dalla stessa fede e dalle medesime intenzioni. Egli non aveva trovato lo stretto che doveva condurlo sulla costa occidentale dell'istmo di Panama, dove s'immaginava accumulati i tesori delle leggende bibliche; ma questo non gl'impedisce di serbare la convinzione che dall'interno del Veragua, da lui solo in parte esplorato, Davide avea tratti i tremila quintali d'oro lasciati a Salomone per l'edificazione del tempio e che di

(25) G. PISTARINO, *Cristoforo Colombo* cit., pagg. 52, 79.

lì pure provenivano gli altri seicentosessanta quintali che allo stesso Salomone recarono i suoi messi... » (26). A questi tesori dell'oriente, ai blocchi d'argento e d'oro di Tarsi o di Ofir si riferiscono « le sfolgoranti allusioni » colombiane della quarta parte del *Libro de las profecías* che il Grande Genovese compilò tra il 1501 e il 1502. Al progetto di riconquistare Gerusalemme, assoldando a questo scopo 50.000 fanti e 5.000 cavalli con l'oro del nuovo mondo, accenna anche Pistarino riprendendo l'opinione del Croce (27) e collocandolo tra il terzo e il quarto viaggio. Perciò nel 1502 Colombo vaneggiava di grandi tesori che, in una buona percentuale, sarebbero rimasti a lui di diritto per le convenzioni stipulate coi re di Spagna; sognava la liberazione del Santo Sepolcro, in una fase particolarmente mistica della sua vita di benefattore amareggiato dall'ingratitudine universale, cercando di coinvolgere nell'impresa anche il papa; nominava suo esecutore testamentario il figlio Diego e assegnava, nell'entusiasmo e nei sogni del momento, il 10% delle sue rendite alla sua Patria d'origine tramite il Banco di San Giorgio.

Cristoforo Colombo non scoprì i tesori sognati: ma quanto non li sognò? E quanti non li sognarono con lui, con e senza il suo idealismo, non escluso il figlio Diego? Uno studioso americano, John Boyd Tracher (28), due decenni fa si prese la briga di quantificare i guadagni maturati per la Spagna dalle scoperte del Genovese: contro un milione e poco più di maravedis, circa 7.200 (?) dollari, spesi da Ferdinando e da Isabella per le caravelle, dalla sola estrazione dei metalli preziosi e solo per i primi cento anni dalla scoperta, la Spagna introitò 10 miliardi di dollari. A me piace pensare che una parte di questi guadagni siano andati anche a finanziare in qualche modo il piano iniziale di Cristoforo Colombo e abbiano contribuito, se non proprio a liberare Gerusalemme e il Santo Sepolcro, alla vittoria di Lepanto, a garantire, come sostiene Benedetto Croce, la difesa dell'Italia dai Musulmani, non piccolo merito della dominazione spagnola in Italia nel Seicento, ad aiutare gli Asburgo in Ungheria e nei Balcani, a liberare Budapest e Vienna, ad aiutare i Veneziani, il papa, i Cavalieri di Malta in Morea, ...

I tesori, ripeto, non vennero scoperti da Cristoforo Colombo: ma i guadagni ci sarebbero stati, non subito, ma ci sareb-

(26) C. DE LOLLIS, *La mente* cit., pag. 595.

(27) G. PISTARINO, *Cristoforo Colombo* cit., pag. 53.

(28) A. GIOVANDITTO, in «Historia», 1969, n. 134, pag. 65.

bero stati e comunque ingenti. Come potrebbe essersi comportato il figlio Diego nei due anni d'assenza del padre durante il quarto viaggio? quando perduravano i sogni e gli entusiasmi (la relazione della disastrosa spedizione è solo del luglio del 1503), quando, esecutore testamentario del padre per il Banco di San Giorgio, gli pervennero le risposte positive da Genova? Non potrebbe, sballottato da opposti e non tutti confessabili sentimenti, aver scelto la tattica del silenzio, nella sottrazione delle lettere genovesi? In attesa che il padre, tornato, rifacesse testamento escludendo il Banco « scortese »?

Sembra che il Banco di San Giorgio non si sia fatto più vivo e che non abbia mai più rivendicato il mantenimento della promessa fatta da Colombo nella lettera del 2 aprile; anche se il governo della Repubblica, per oltre un secolo, diede questa istruzione al suo rappresentante *pro tempore* a Madrid:

> Nell'istruzione che si da all'ambasciatore residente in Corte di Spagna si soleva metterli lo infrascripto capitolo.
>
> Il Colombo di Cogoleto ordinò tra le altre cose nel suo testamento, secondo intendiamo, che a Genova dovesse star di continuo apperta una casa del suo cognome per memoria sua; e per mantenimento di essa casa assegnò de suoi beni una buona entrata; e di più pare che chiamasse nell'heredità sua i parenti suoi e quelli del suo cognome più propinqui. Et s'è inteso prima d'hora che in Madrid si sia litigato sopra essa heredità tra certi spagnuoli del medesimo cognome ed alcuni nostri suditi che si pretendono veri parenti del testatore; et perché questo negotio è di molta importanza et anche giusto che proteggiamo li nostri suditi, vogliamo che procuriate di haver copia di detto testamento, la quale potrete haver facilmente dal dottor Scipione Canova ch'è in quella Corte; et essendo vero quanto sopra, procurerete di ottenere l'essecutione di detto legato et anco di aiutare per quanto potrete li detti nostri Genovesi, come sappiamo che farete meglio di quanto vi si potria ricordare; e del seguito ci darete aviso, procedendo però sempre col dovuto riguardo e riservatamente.

Cristoforo Colombo, nel 1504, può aver sospettato qualcosa sulla sorte della risposta del Banco. C'è una frase « strana » nella lettera da lui indirizzata a Juan Luis Mayo il 27 dicembre 1504, lo stesso giorno della lettera all'Oderigo. Ora, mentre in quest'ultima, l'abbiamo visto, accusa violentemente il Banco di scortesia e di cattiva gestione del bene comune, nell'altra, al Mayo, usa toni pacati e rispettosi verso i Protettori del Banco, ed esprime una strana speranza: « Yo espero en Nuestro Señor de recebir, esta semana que viene, respuesta del Ofiçio de San

Georgi, ... Padre Juan [Perez] diz que los de San Georgi son muy nobles señores... » (29). Mentre accusava il Banco di non aver risposto, Colombo sperava di ricevere una sua risposta entro una settimana?! Chi poteva alimentargli questa speranza, e a quale scopo?

Non è facile rispondere. Ipotizzare un coinvolgimento interessato del figlio sarebbe maligno, e storicamente non probabile.

« Lo spirito di Diego Colombo », forse partecipe e comunque conscio della fierezza sdegnosa del padre, avrebbe il diritto d'intimarmi (sto parafrasando Ausonio Franchi): *Honi soit qui mal y pense!*

ALBERTO BOLDORINI

---

(29) G. PISTARINO, *Cristoforo Colombo* cit., pag. 129.

STRUTTURA E SCOPO DELLE VERSIONI EBRAICHE DEI *VANGELI*

Nel 1984 il Prof. Jean Carmignac, noto per i suoi importanti studi sui manoscritti ebraici del Mar Morto (1), pubblicava in un breve volume intitolato *La naissance des Évangiles Synoptiques* (2) i risultati delle sue indagini sulla origine dei primi tre *Vangeli*: in contrasto con la grande maggioranza degli specialisti egli giungeva a proporre una redazione originaria in lingua ebraica di *Marco* e di *Matteo*, come pure delle fonti utilizzate da *Luca*, facendo così risalire la loro composizione entro la prima metà del I secolo d.C., a cui non molto dopo sarebbe seguita la loro traduzione in greco; quanto a *Giovanni*, intorno al quale non aveva ancora ultimato le sue ricerche, era incline a fissarne la primitiva redazione, in aramaico, non oltre il 65 d.C.

Semitismi di prestito, di imitazione, di pensiero, di vocabolario, di sintassi, di stile, di composizione, di trasmissione e di traduzione, indicati dal Carmignac, segnalavano senza dubbio la presenza di categorie semitiche nella lingua greca dei *Vangeli*, ma non al punto da convalidare la sua proposta: infatti, pur prescindendo dalle complesse questioni relative alla struttura, alle fonti, alla tradizione orale ed agli autori dei singoli *Vangeli*, le più accurate e recenti indagini filologiche e linguistiche hanno ulteriormente confermato che la loro lingua originaria fu il greco, appartenente a quella *koiné* ellenistica ampiamente diffusa a partire dal IV secolo a.C. in tutto il bacino del Mediterraneo (3).

---

(1) Oltre la versione in francese curata con altri collaboratori (*Les textes de Qumran traduits et annotés*, I-II, Parigi, 1961 e 1963), cfr. la sua sintetica esposizione su *Gli Esseni e la comunità di Qumran* nell'*Introduzione al Nuovo Testamento* a cura di A. George e P. Grelot, I, Roma, 1980, pp. 136-154. Nel corso del presente articolo uso i termini «versione» e «traduzione» come sinonimi, anche se linguisticamente «versione» indicherebbe più propriamente la traduzione letterale e «traduzione» quella più libera (cfr. al riguardo G. MOUNIN, *Teoria e storia della traduzione*, Torino, 1965, p. 19 ss.).

(2) Cfr. la versione italiana a cura di R. BRICHETTI, *La nascita dei Vangeli Sinottici*, Ed. Paoline, 1985.

(3) Per una più dettagliata indagine sull'argomento mi permetto di rinviare al mio studio *Lingua greca e categorie semitiche del testo evangelico*, in «Storia e preistoria dei Vangeli», Genova, 1988, pp. 121-141.

In seguito, stimolato dalla convinzione di poter ricostruire l'ambiente originario in cui nacquero i *Vangeli,* il P. Carmignac ritenne che il metodo migliore fosse quello di ritradurli dal greco in ebraico ed a tale scopo si accinse ad una prima ricerca sulla storia di tali versioni. Riuscì a rinvenire circa una novantina di traduzioni ebraiche del Nuovo Testamento, di cui una sessantina concernono i *Vangeli,* dalla più antica di Simon Atoumanos, del 1360, a quella più recente in ebraico moderno, curata dalle « United Bible Societies » nel 1976.

Successivamente iniziò a pubblicare presso l'Editore Brépols di Turnhout (Belgio) una serie di *Traductions hebräiques des Évangiles,* di cui sono usciti finora cinque volumi, interrotti dall'immatura scomparsa del P. Carmignac, avvenuta nel 1986.

Nell'ampio materiale a sua disposizione egli operò una felice scelta che permette di seguire le tappe della complessa ricostruzione in lingua ebraica dei *Vangeli.*

Il primo volume, *The four Gospels translated into Hebrew by William Greenfield in 1831,* uscito nel 1982, preceduto da una *Introduction générale* del P. Carmignac (pp. V-XIII), presenta l'opera di W. Greenfield, geniale studioso inglese che, mosso dallo zelo missionario per la conversione degli Ebrei al cristianesimo, tradusse i *Vangeli* dal greco in puro ebraico biblico, senza alcuna concessione all'ebraico mishnico o rabbinico.

Il secondo volume, uscito pure nel 1982, comprende gli *Évangiles de Matthieu et Marc traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona et retouchés en 1805 par Thomas Yeates,* ed il terzo, pure del 1982, gli *Évangiles de Luc et de Jean,* degli stessi autori: G.B. Iona, convertitosi dall'ebraismo al cristianesimo, tra numerose altre opere, in gran parte tuttora inedite, compose a Roma pure questa traduzione dei *Vangeli* in ebraico biblico, con poche tracce di ebraico mishnico, per contribuire alla conversione dei suoi antichi correligionari, e la affiancò con la *Vulgata* geronimiana, che servì di base alla sua versione; oltre un secolo dopo Th. Yeates pubblicò a Londra la sua traduzione ebraica dei *Vangeli,* animato dallo stesso spirito missionario e rivedendo sostanzialmente l'opera di Iona, di cui eliminò spesso i «rabbinismi»; l'importanza di questi due volumi è accresciuta inoltre dal fatto che accanto al testo ebraico vocalizzato di Iona (affiancato dalla *Vulgata* latina) è riprodotto per la prima volta fotograficamente il manoscritto originale contenente il testo consonantico di Yeates.

Il quarto volume, del 1984, contiene *Die vier Evangelien*

ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902). Kritische Apparat der zwölf Auflagen von Hubert Klein: nell'ampia *Introduction* (pp. V-LXIV) il P. Carmignac presenta in sintesi le tappe principali della vita e dell'opera del grande semitista di Lipsia (4), che dal 1877 agli ultimi mesi della sua vita, conclusasi nel 1890, si dedicò alla traduzione ebraica dei *Vangeli* non solo con lo scopo della conversione degli Ebrei, ma pure per la formazione spirituale dei cristiani: nel 1877 comparve a Lipsia la prima edizione, fondata ancora sostanzialmente sul «Textus Receptus» greco; a questa si succedettero rapidamente altre nove edizioni, l'ultima delle quali, la decima, uscita a Berlino nel 1889, presentava notevoli correzioni e miglioramenti rispetto alle precedenti. Dopo la morte del Delitzsch, l'undecima e dodicesima edizione furono pubblicate nel 1892 e nel 1901 dal suo amico e collaboratore G. Dalman, ma con criteri fondamentalmente diversi: infatti non soltanto il testo greco alla base della versione ebraica è quello fondato sulle più aggiornate edizioni critiche del Tischendorf, Tregelles e Wescott-Hort, ma mentre la traduzione del Delitzsch era costituita da una fusione di ebraico biblico e talmudico, quella riveduta dal Dalman faceva posto a numerosi elementi aramaici, che lo studioso riteneva fondamentali per la ricostruzione della lingua dei *Vangeli.* Il testo riprodotto dal Carmignac corrisponde a quello della decima edizione e contiene pure le varianti rispetto a tutte le altre precedenti e seguenti edizioni, indicate nell'apparato critico posto a fianco a cura di H. Klein.

Il quinto ed ultimo volume sinora pubblicato, nel 1985, contiene *The four Gospels translated into Hebrew by the London Society for Promoting Christianity among the Jews (1838-1864)*: la « London Society for Promoting Christianity among the Jews », fondata nel 1808 da J.S.C.F. Frey, giudeo originario di Berlino e convertito al cristianesimo, aveva già promosso nel 1812-13 una prima versione ebraica dei *Vangeli* a cura di T. Fry e J. D'Allemand, ma era stata costretta ad abbandonarla perché non basata su una precisa conoscenza dell'ebraico e troppo servilmente dipendente dalla sia pur famosa « King James' Version »; nel 1838 vari studiosi, tra i quali il famoso semitista H. F.W. Gesenius, pubblicarono una seconda edizione, contraddistinta dall'eleganza dell'ebraico biblico, e nel 1864 J.C. Reichardt, J.H.R. Biesenthal ed E. Margoliouth curarono una terza edizione, migliorando la precedente nel senso di una maggiore

(4) Sull'importanza dell'opera di F. Delitzsch nel campo degli studi biblici cfr. H.-J. KRAUS, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, Bologna, 1975, pp. 358-374.

fedeltà al testo greco ed una stretta conformità all'« English Authorized Version ».

Come si è potuto vedere, tutte le traduzioni ebraiche dei *Vangeli* non sono nate da un interesse unicamente erudito, ma da una profonda fede nel messaggio cristiano sentito non come esclusivo patrimonio, ma come universale eredità lasciata da Gesù Cristo, il Messia atteso dall'Antico Testamento ed annunciato dal Nuovo, in primo luogo proprio ai suoi correligionari ebrei, che tragicamente lo respinsero: dalla versione di Iona, del 1668, all'ultima curata dal Delitzsch, del 1889, pur con diversi esiti dovuti alla diversa formazione culturale dei singoli autori, queste traduzioni, offerte per la prima volta al pubblico contemporaneo dal P. Carmignac, sono un prezioso aiuto per comprendere sempre meglio l'ambiente storico dove nacque la « buona novella » che, anche se ben presto si diffuse tra le più varie culture del mondo, conserva tuttora in sé il fascino misterioso che la semplicità e profondità dell'ebraico « biblico » racchiude.

Lo studioso che, come coloro che si dedicarono alla traduzione ebraica dei *Vangeli*, sa unire alla scienza l'inestimabile dono della fede, non può non augurarsi che si avveri presto l'ardente voto espresso dall'apostolo Paolo, « un rabbino divenuto evangelista cristiano » (5): « Io mi chiedo: — Avrebbe forse Dio ripudiato il suo popolo? Non sia mai!... Dio non ripudiò il suo popolo che egli prescelse... Che dire dunque? Ciò che Israele cerca, non l'ha raggiunto: l'hanno ottenuto invece gli eletti... Mi chiedo allora: — Inciamparono dunque per cadere? Non sia mai! Ma per mezzo della loro caduta la salvezza pervenne ai pagani, così da stimolare la loro emulazione... Non voglio infatti che ignoriate, o fratelli, questo mistero... L'indurimento parziale di Israele si verifica fino a quando non verrà accolta la totalità dei pagani e così tutto Israele sarà salvato » (*Romani* XI, 1 ss.).

ALDO CERESA-GASTALDO

---

(5) L'espressione è di J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*. Parigi, 1939, p. 348; traduco il passo paolino dal *Novum Testamentum Graece* di NESTLE-ALAND, 26ª ed., Stuttgart, 1987.

CONTRIBUTI

IL CONCETTO E I GRADI DELLA GIUSTIZIA IN LEIBNIZ

Note critiche

Nel trattare del diritto e della giustizia, abbiamo cercato di evitare noiose ripetizioni. Ma forse non ci siamo sempre riusciti per la natura del rapporto che intercorre fra diritto e giustizia, in genere, e, in particolare, nella concezione filosofico-giuridica di Leibniz.

G. Del Vecchio nota chiaramente questa difficoltà quando scrive: « Se numerose e gravi, com'è ben noto, sono le dispute intorno al concetto del diritto, ancor maggiori sono i dubbi e i dissensi intorno a quello della giustizia: che talvolta si pone come sinonimo o equipollente del primo, tal altra invece come distinto e superiore ad esso » (101).

Egli la spiega col fatto che « la giustizia, in un certo aspetto, si fa consistere nella conformità ad una legge; ma d'altra parte si afferma pure che la legge deve essere conforme a giustizia » (102).

Un circolo vizioso, come si vede, senza sbocco.

La difficoltà era già saltata agli occhi d'un illustre teologo gesuita, il cardinale Juan de Lugo (Madrid 1583 - Roma 1660), il quale scriveva: « Adhuc non videtur per haec satis explicari quidditas, nec eius obiectum; declaratur enim justitia in ordine ad jus, tamquam ad objectum; ipsum auten jus declaratur per

(101) *La giustizia,* o.c., p. I.

(102) *Ivi.*

ordinem ad justitiam, dum dicitur jus esse justum: quare declaratur unum ignotum per aliud aeque ignotum » (103).

Del resto, lo stesso Leibniz, ivi citato da Del Vecchio, non nasconde la problematicità del concetto di diritto e di giustizia quando dichiara: « Juris et justitiae notiones, etiam post tot preclares scriptores, nescio an satis liquidae habeantur » (104).

Fin dall'inizio di questo capitolo abbiamo rilevato l'abbondanza delle definizioni che Leibniz dà della giustizia. Nulla vieta di formularne più d'una quando si tratti di determinare le varie proprietà ed « accidenti » o i diversi principi da cui una cosa dipende. Ma se, invece, si vuol definire la natura o essenza di una stessa cosa, ciò non è possibile, per ovvie ragioni.

La definizione essenziale e perfetta di una cosa comprende ed esaurisce quanto ne concerne l'essenza. Sicché nulla resta più da spiegare con altre definizioni (105).

A questo proposito San Tommaso scrive: « Si accipiatur definitio rei quae complectitur totum esse rei, secundum quod ex omnibus causis constituitur, quae est perfecta definitio, tunc unius rei non potest esse nisi una definitio » (106).

Alla continua evoluzione dei concetti e alla molteplicità delle definizioni si accompagna quella dei nomi con cui i vari concetti vengono designati. Così il diritto privato è anche denominato diritto di proprietà; il diritto pubblico prende anche il nome di diritto di società o di convenienza; il diritto stretto è anche detto puro, e l'equità, diritto largo; la giustizia universale ora è detta pietà, ora diritto interno, e via discorrendo.

Questa molteplicità di definizioni e di denominazioni non contribuisce, certo, alla chiarezza e alla distinzione dei concetti di diritto e di giustizia, specie quando si tratta di definizioni troppo generiche come questa: « è giusto ciò che si accorda con la natura razionale » la quale non tien conto che la malattia può anche deformarla; o come quest'altra: « è giusto ciò che si accorda con la retta ragione », la quale non considera che non ogni errore è un delitto (107).

Abbiamo già rilevato che Leibniz cerca di conciliare autori

(103) *De justitia et jure* (1642), Disput. I, Sect. I, ediz. Fournials. T.V. Parisiis, 1868, p. 445.

(104) *Cod. jur. gent. dipl. Praef.*, in Mathieu, o.c., p. 159.

(105) S. SCHIFFINI, *Princ. phil.*, par. 98, p. 56.

(106) 2 Dist. 27, q. 1, a. 2, ad 9.

(107) G. GRUA, *Jur. Univ.*, p. 72, n. 289.

diversi: Grozio e Hobbes, S. Tommaso e Lessio, la Bibbia e Platone e Thomasio. Ma ciò, osserva il Grua, lo porta a delle deformazioni più o meno coscienti (108). Lo stesso Autore nota che la *Nova Methodus* condensa non solo le dottrine di più autori, ma parecchi punti di vista personali con delle goffaggini e lacune (109).

In particolare, non si conosce l'influsso di Lessio su Leibniz. Fatto sta che i tre gradi della giustizia leibniziana si avvicinano a quelli di Lessio (110).

Leibniz conosceva bene la divisione aristotelica fin dalla Università, ma a differenza del suo maestro Thomasio, preferisce intendere la giustizia universale come pietà, secondo gli autori più antichi, Platone e la Bibbia.

Non si può negare una certa artificiosità e incertezza nella riduzione a tre gradi della progressività della giustizia umana.

Infatti i due primi gradi, diritto stretto ed equità, spesso restano uniti sotto il nome tradizionale di *giustizia particolare*, « car ils sont constamment comparés »; ma ciò avviene « non sans quelque hésitation sur leur frontière » (111).

In realtà, la maggior parte dei confronti fra diritto stretto ed equità continuano a riguardare lo scambio o diritto privato.

Tuttavia, dei tre gradi non può darsi un'interpretazione falsata, come fa Windelband. Egli, dopo aver affermato che l'amore morale, secondo Leibniz « si sviluppa negativamente come orrore di recare offesa ai beni altrui, positivamente... come aiuto dato alla felicità della società... e come divisione razionale dei beni del mondo, secondo la misura della perfezione e dei meriti delle singole persone », conclude che al di sopra di queste tre forme di giustizia cui Leibniz, fondandosi sulle teorie aristoteliche, dà il nome di giustizia reciproca (*commutativa*), di benevola equità (*aequitas*), di giustizia distributiva (*just. distrib.*), sta la giustizia pia (*pietas*) « la quale si adopera per conformare tutta la vita all'armonia cosciente di tutte le relazioni, mossa a ciò dalla conoscenza dell'ordinamento divino dell'universo » (112).

Ora, è evidente che, nel pensiero di Leibniz, la *pietas* non è

(108) G. GRUA, *La Just. hum.*, p. 83.
(109) G. GRUA, *ivi*, p. 84.
(110) G. GRUA, *ivi*, p. 83.
(111) G. GRUA, *ivi*, p. 97.
(112) *Storia della filos. mod.*, vol. II, p. 59.

un grado superiore ai tre, ma corrisponde al terzo grado, che è il grado supremo.

I rilievi che si possono fare alla tripartizione leibniziana sono d'altro genere.

Anzitutto per quanto concerne l'*equità*. Per Leibniz « equo è amare tutti gli altri ogni volta che se ne abbia occasione ». E « siamo obbligati (o dobbiamo) a ciò (ciò) che è equo » (113). L'equità s'identificherebbe quindi con la *carità*. Ma il concetto dell'una non può identificarsi con quello dell'altra. L'equità appartiene all'orbita del diritto. La norma giuridica ha carattere generale, riflette *id quod plerumque accidit*. Questa è una delle sue note essenziali. L'equità paragonata da Aristotele al regolo lesbico, è un criterio etico-giuridico che mitiga la rigidezza del diritto nella sua applicazione ai casi particolari, senza per altro uscire sostanzialmente dalla sua orbita. È stato detto che l'equità è la giustizia umanizzata.

La carità invece rientra nell'orbita morale, non giuridica, e non conosce limiti di sorta. Senza dire che l'equità leibniziana, nonostante il suo titolo tardivo di giustizia distributiva, a giudicare dagli esempi addotti, ammorbidisce, sì, i rapporti fra le persone, ma non riesce a organizzare la vita collettiva della società intermedia in cui regna. Lo Stato può imporre l'equità senza averla creata.

Criticabile, inoltre, è la definizione della giustizia come *carità del saggio*. Ad essa « il Leibniz arrivò nel 1677, dopo una decina d'anni di lenta elaborazione compiuta nella direzione di una sempre più stretta compenetrazione di amore e giustizia, in una direzione anch'essa opposta a quella seguita dalla maggior parte dei giusnaturalisti moderni che tendevano a separare la giustizia dall'amore, il diritto dalla morale » (114).

Agli studiosi di filosofia del diritto questa definizione non è andata né su né giù, e « non è apparsa mai troppo convincente, né ha avuto fortuna nella storia del pensiero giuridico » (115).

« Se è vero », scrive G. Del Vecchio, « che morale e diritto hanno una base comune, per ciò che esprimono ambedue una esigenza d'ordine deontologico (ed è questa la parte di verità che risplende attraverso le imperfezioni della dottrina conside-

(113) *El. jur. nat.*, *La giust. come carit. univ.*, Mathieu, o.c., p. 96.

(114) N. BOBBIO, *Riv. Intern. di Filos. del dir.*, 1956, p. 380.

(115) N. BOBBIO, *ivi*, 1957, p. 814.

rata), è pur vero che l'una e l'altra categoria hanno ciascuna una propria struttura logica con caratteri peculiari; onde non possono non riuscire fallaci i tentativi di compenetrazione o assorbimento reciproco » (116).

È proprio questa « compenetrazione o assorbimento » dei due concetti di giustizia e di carità, di giusto e di caritatevole che non persuade. Certamente fra i due concetti esistono intimi rapporti ed elementi comuni, ma non tali da identificarli. Per individuare un concetto occorre mettere in luce, oltre al genere prossimo, es. « animale » nella definizione di « uomo », la cosiddetta differenza specifica, ossia il carattere, es. « razionale », per cui una data specie, es. « uomo », è diversa da tutte le altre (cavallo, cane ecc.) che si trovano nel genere « animale ».

Ora la « giustizia » e la « carità » sono due categorie che appartengono, è vero, allo stesso genere prossimo dell'« etica » o, come dice Del Vecchio, « esprimono ambedue un'esigenza di ordine deontologico », ma sono specie etiche diverse o, per esprimermi ancora con Del Vecchio, « hanno una propria struttura logica diversa, con caratteri peculiari », e perciò non possono identificarsi, allo stesso modo che non possono identificarsi il concetto di cavallo con quello di uomo.

Leibniz, quasi presentendo l'obiezione, concede che, siccome i termini sono arbitrari, è consentito di « variare l'uso delle parole », e si è liberi di dare al termine « giusto » un significato più limitato ed opporlo a quello di « caritatevole ». Tuttavia anche a lui dovrebbe essere consentito d'indagare sulla coincidenza dei motivi che inducono l'uomo ad essere, nello stesso tempo, giusto e caritatevole (117).

Confessiamo di restare sorpresi di questo ragionamento confuso che non ci sembra degno dell'alta mente del filosofo. Qui non si tratta di « variare l'uso delle parole », ma di confondere i concetti definiti dalle parole. La definizione essenziale o scientifica esprime la comprensione o contenuto d'un concetto e ci fa conoscere la natura della « res ». La precisione dei concetti si ottiene appunto con la definizione. E una delle sue regole fondamentali è che deve adeguarsi perfettamente col definito e « convertirsi » o reciprocarsi con esso. Cosa, questa, che non è possibile, perché diverse sono le note essenziali della giustizia e della carità.

---

(116) *La giustizia*, o.c., p. 30.

(117) *Médit. sur la not. com. de la just.*, in Mathieu, o.c., p. 226.

L'identità dei motivi che inducono l'uomo ad essere giusto, buono e benefico, non giustifica perciò l'identificazione dei concetti.

È stato notato che, nella *Nova Methodus* riveduta, non sempre trova posto l'amore, forse proprio per l'impossibilità di farlo corrispondere completamente ed esclusivamente a un grado del diritto.

* * *

Abbiamo rilevato qualche aspetto manchevole della dottrina giuridica di Leibniz, ma non possiamo sorvolare sugli elementi positivi che essa contiene.

Anche sul problema della giustizia, come in tutti i campi da lui esplorati, l'originalità del suo pensiero appare da sé. « La teoria dei tre gradi della giustizia — scrive giustamente Bobbio — ha costituito un grandioso tentativo di riunire in sintesi e disporre in sistema gerarchico con una visione ascensionale la teoria aristotelica della giustizia, i tre precetti del diritto romano, le distinzioni proposte dai moderni pei vari momenti della vita pratica, i vari aspetti del diritto naturale, tutti insomma i risultati più noti e notevoli della riflessione sulla giustizia e sul diritto nel pensiero occidentale ... », e si presenta « come il vero e proprio centro della sua riflessione intorno al diritto » (118).

Un altro punto notevole ed estremamente attuale è quello che concerne la coincidenza dell'utile pubblico con quello privato. Leibniz, con questa dottrina, c'impartisce una lezione di civismo, di cui oggi, in special modo, si avverte la mancanza.

Per effetto della giustizia universale la società « è sottratta ad ogni cieco istinto, è guidata *ad maius bonum generale*, è resa etica » (119).

« La legge della giustizia universale racchiude in sé il superamento dell'uomo reale e l'attuazione dell'uomo vero... Ogni essere deve raggiungere questo suo fine ultimo... Il fine dell'uomo nell'ordine etico coincide... nell'espansione piena della giustizia... Questo criterio fondamentale... reca in sé il profondo significato della storia, come sofferenza e lotta dello spirito per realizzare l'ideale della giustizia » (120).

---

(118) N. BOBBIO, *o.c.*, 1957, p. 84.

(119) M. BARILLARI, *La dottrina del diritto di G. G. Leibniz*, Napoli, 1913, p. 173.

(120) ID., *ivi*, p. 178.

In contrapposizione alla giustizia *reale*, « la giustizia *vera* è la giustizia possibile e migliore, più conforme all'essenza razionale dell'uomo. Questa giustizia è un agire secondo la legge eterna e le verità eterne » (121).

Con l'attuazione della giustizia universale, la società « si presenta ordinata in modo che *quam maxime congruat ad divinam* » (122).

Leibniz ebbe un chiaro concetto del valore etico del diritto e dello Stato. Per questo, lo stesso diritto privato è soggetto ad influenze d'ordine generale (123).

Ma non è possibile fondare il diritto e lo Stato su basi etiche senza avere di Dio una precisa conoscenza, in particolare della sua saggezza e della sua bontà infinita. Essa ci porta a « considerare Iddio come il monarca supremo di tutto l'universo, il cui governo è lo Stato più perfetto che si possa concepire, dove nulla è trascurato, dove tutti i capelli della nostra testa sono noverati (*Lc.* XII, 7), e ogni diritto diviene fatto — o per se stesso o per qualcosa di equivalente — in guisa che la giustizia viene a coincidere con il beneplacito di Dio, e mai l'onesto può divorziare dall'utile. Considerato ciò, bisogna conoscere male il proprio vantaggio per non essere giusti: poiché non si mancherà di trovarsi bene o male per ciò che si è fatto, a seconda che sia stato giusto od ingiusto » (124).

Leibniz, dopo averci definito in mille modi il concetto di giustizia, ci dice pure che cos'è il suo contrario: l'ingiustizia.

È ingiusto arrecare ad altri un danno senza necessità; lasciar perire chi, senza alcun sacrificio, si sarebbe potuto salvare; negare ad altri un vantaggio che a te non sarebbe dannoso; trarre vantaggio dal danno altrui; anteporre un tuo vantaggio alla rovina e alla felicità degli altri; rifiutarsi di sopportare un danno comune, e pretendere di andarne esente; preferire che si perda il servo piuttosto che il vizio; trafficare in grassazioni, crudeltà e assassinii; in una parola: compiacersi degli atroci spettacoli di morte (125).

Concetti, questi, di palpitante attualità, sui quali gli uomini di oggi, a tutti i livelli, dovrebbero a lungo meditare.

MARIO DI DARIO

(121) ID., *ivi*, p. 169.

(122) ID., *ivi*, p. 173.

(123) ID., *ivi*, p. 177.

(124) *Méd. sur la not. com. de la just.*, in Mathieu, o.c., pp. 232-33.

(125) *El. jur. nat. La giust. come car. univ.*, in Mathieu, o.c., pp. 88-89.